UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00269124 4

Damm, Oskar Friedrich
Schopenhauers Rechts- und
Staatsphilosophie

B
3149
L3D3

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/schopenhauersrec00damm

m.
hilos.
S.

SCHOPENHAUERS RECHTS- UND STAATSPHILOSOPHIE.

DARSTELLUNG UND KRITIK.

LIBRARY
JAN 25 1902
UNIVERSITY OF TORONTO

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITAET

HALLE-WITTENBERG

VORGELEGT VON

OSKAR DAMM

AUS DRESDEN.

LIBRARY
MAY 12 1960
UNIVERSITY OF TORONTO

HALLE a. S.,
HOFBUCHDRUCKEREI VON C. A. KAEMMERER & CO.
1900.

LIBRARY
MAR 23 1973
UNIVERSITY OF TORONTO
B
3149
L3D3

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Einleitung	1—9
Litteratur (Johannes Volkelt; Ed. v. Hartmann; Rud. Lehmann; K. O. Erdmann; Ad. v. Wenckstern; Karl Weigt)	1—4
Formulirung der Aufgabe	4—5
Uebersicht über die einschlägigen Stellen in Schopenhauers Werken	5—6
Allgemeine Charakterisirung dieser Stellen	7—9
A. Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie nach ihrem Inhalt und ihrer Entwicklung	9—128
Naturrechtliche und historische Rechtsschule	9—11
I. Vorfragen	11—20
Schopenhauers Zugehörigkeit zur naturrechtlichen Rechtsschule	12—13
Schopenhauers Polemik gegen die historische Auffassung der Entstehung von Recht und Staat	13—15
Fehlen einer genauen Definition des „Naturrechts“ bei Schopenhauer	15
Nichtbeachtung der Schopenhauerschen Rechts- und Staatsphilosophie durch die Fachdisciplinen	15
Grund dieser Nichtbeachtung: das Nebeneinanderbestehen der Vertragstheorie und der Naturrechtstheorie bei Schopenhauer	15—16
Schopenhauers Stellung zu seinen Vorgängern in der Rechts- und Staatsphilosophie	16—17
Schopenhauers unberechtigter Anspruch auf unbedingte Originalität betreffs seiner Rechtsphilosophie	17
Schopenhauers Verwerfung der Kantischen Rechtslehre	18
Beeinflussung der Schopenhauerschen Rechts- und Staatslehre aus seiner Kenntnis der Geschichte der Philosophie und aus seiner Lektüre	19—20
II. Die Vertragstheorie Schopenhauers	20—29

Seite

Schopenhauers Theorie von der Entstehung des Staates als einer Schutzanstalt durch den Vertrag . . 20—22
Beeinflussung Schopenhauers in dieser Auffassung durch Mandeville, Lamettrie und Helvetius 22
Verwandtschaft in der Staatsauffassung zwischen Schopenhauer und W. v. Humboldt . . . . . 23—24
Schopenhauers Stellung zur Staatsauffassung des Plato und des Aristoteles . . . . . 24—26
Schopenhauers Ableitung des Staates aus dem „wohlverstandenen Interesse“ . . . . . 26—27
Gemeinsamkeit der negativen Tendenz dieses Princips mit den Sophisten und Epicur . . . . . 27—28
Gegensatz zu dieser negativen Tendenz: Iherings positive Auffassung der Entstehung des Rechts 27
Schopenhauers radikale Gesinnungen . . . . . 28—29

III. Schopenhauers Lehre vom Naturrecht . . . . 29—40
Anlehnung Schopenhauers in der Naturrechtslehre an das klassische Alterthum . . . . . 29—31
Identificirung des Schopenhauerschen Naturrechts mit dem „moralischen Recht“ . . . . . 32—33
Unklarheiten in der Schopenhauerschen Begriffsbestimmung des Naturrechts und der Ethik . . 33
Definition des Unrechts und des Rechts und Gleichsetzung mit Verletzung und Nichtverletzung . 34—35
Kritik dieses Verfahrens . . . . . 35—36
Kritik der Schopenhauerschen Naturrechtslehre . . . 36—37
Die echte moralische Triebfeder bei Schopenhauer . 37—38
Ihre Wesensgleichheit mit Schopenhauers Naturrecht 38—39
Verwirklichung der negativen Richtung der moralischen Triebfeder durch den Staat 39

IV. Anwendung der Theorie auf allgemeine Fragen 40—93
Mangel eines rechtsphilosophischen Systems bei Schopenhauer 40
Schopenhauers abfällige persönliche Beurtheilung des Staates überhaupt . . . . . 40—41
Schopenhauers Gegnerschaft zur 48er Revolution als beachtenswerthes Moment 41
a) Verwerfung aller Utopien . . . . . 41—45
Schopenhauers Auffassung von der Möglichkeit des „vollkommensten Staates“ . . . . . 41—42
Schopenhauers gemässigte Beurtheilung der politischen Verhältnisse . . . . . 42—43
Schopenhauers Annäherung an die historische Rechtsschule . . . . . 43—44

Seite

Aeusserungen des Reaktionsgefühls Schopenhauers gegen die mit der 48 er Revolution zusammenhängenden politischen Neuerungen . . . . . 44—45

b) Stellung Schopenhauers zur Monarchie . . . . . 45—51

Staatsvertrag u. Herrschafts- od. Unterwerfungsvertrag 45—46

Anlehnung Schopenhauers an Hobbes . . . . . 46—47

Schopenhauers Auffassung von der Volkssouveränität . 47—48

Vertheidigung der erblichen Monarchie 48

Hinneigung zum aufgeklärten Despotismus und Abneigung gegen den Constitutionalismus . . . . 48—50

Schopenhauers Ansicht über die Entstehung des Begriffes des „Landesvaters“ 50

Schopenhauers Stellung zu Macchiavelli 50

c) Die negativen Aufgaben des Staates . . . . . 51—53

Schutz nach Aussen: Entstehung des Völkerrechts . 51—52

Schutz nach Innen: Sicherung des Privatrechtes . . 52

Schutz gegen den Beschützer: Trennung der Legislative, Iudikative und Exekutive 53

d) Die positiven Aufgaben des Staates . . . . . 53—93

Verhältnis der reinen Rechtslehre zum positiven Recht 54—55

Formulirung der aus diesem Verhältnis hervorgehenden rechtlichen Hauptgesichtspunkte 54

Skala der Formen des Unrechts . . . . . 55—56

Ableitung der Pflicht aus dem Begriffe des Unrechts . 56—58

α) Rechtspflichten . . . . . 58—59

β) Ableitung des Eigenthumsrechts . . . . . 59—65

Verwerfung der Kantischen Eigenthumsauffassung . . 59—60

Adam Smiths Einfluss auf Schopenhauers Lehre vom Entstehen des Eigenthums durch Arbeit, bezw. Bearbeitung 60

Bekämpfung des Kommunismus 60

Bekämpfung des Eigenthumsbegriffes bei Spinoza und Hobbes 61

Kritik der Schopenhauerschen Eigenthumslehre . . 62—63

Schopenhauers naturrechtliche Auffassung in ihrem Einflusse auf seine Eigenthumslehre . . . . 63—64

Empirischer Ursprung der Schopenhauerschen Theorie von der Nothwehr 65

γ) Strafrecht . . . . . 65—86

Vertheidigung der Abschreckungstheorie . . . . . 65—69

Schopenhauers Vorgänger in dieser Theorie . . . . 66—67

Beeinflussung Schopenhauers durch den Marchese Beccaria . . . . . 67—68

Seite

Abweichender Standpunkt der modernen Criminalogie betreffs des Wesens der Strafe . . . . . 69—76
Verwerfung des Pönitentiarsystems durch Schopenhauer 72—73
Vertheidigung der Todesstrafe . . . . . 76—83
Schopenhauers Pfandtheorie . . . . . 68. 83—84
Empfehlung der Kastration . . . . . 84—85
Befürwortung der Prügelstrafe: bei Thierquälerei . . 85
do. do. bei Verübung unnützen Lärms . . . . . 85—86
do. do. bei Veranstaltung eines Duells 89
Verwerfung des ritterlichen Ehrenprincips . . . . . 86—91
Abfällige Beurtheilung der übertriebenen Verleihung von Orden etc. . . . . 89. 91—92
Allgemeine Kritik der Schopenhauerschen Staats- und Rechtslehre . . . . . 93—94
V. Anwendung der Theorie auf speciellere Punkte 94—128
a) Stellung der Frau . . . . . 94—104
b) Geschworenen-Gerichte . . . . . 104—105
c) Eid und Religion . . . . . 105—112
d) Sonntagsruhe und Sonntagsheiligung . . . . . 112—114
e) Arbeiterfrage . . . . . 114—115
f) Judenfrage . . . . . 115—116
g) Pressfreiheit . . . . . 116—117
h) Anonymität und Pseudonymität . . . . . 117—121
i) Nachdruck . . . . . 121—123
k) Befreiung vom Militärdienst . . . . . 123—124
l) Keine Unterstützung von Kunst nnd Litteratur . . . 124—125
Schopenhauers Stellung zur Universitätsphilosophie . 125—126
Kritik an der theoretischen und praktischen Rechts- und Staatslehre Schopenhauers . . . . . 127—128
B. Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie im Zusammenhang mit seiner Gesamtphilosophie . 128—156
I. Ziel der Schopenhauerschen Philosophie . . . 128—130
Nachweisung der ethischen Bedeutung des menschlichen Handelns . . . . . 128—129
Missverhältnis zwischen Ethik und Rechtslehre . . . 129—130
II. Die Welt als Vorstellung und als Wille . . . .
1. Schopenhauers metaphysiche Weiterbildung der Kantischen Erkenntnislehre . . . . . 130—132
Erfordernisse zum Verständnis der Schopenhauerschen Rechts- und Staatsphilosophie:
Der Wille als Erscheinung (empirische Natur des Willens) . . . . . 131—132

Seite

Der Wille als Ding an sich (metaphysische Beschaffenheit des Willens) . . . . . 131—132
2. Schopenhauers Staatsvertragstheorie, abgeleitet aus der empirischen Natur des Willens . . . . . 132—137
Der Egoismus — die Bejahung des Willens auf der höchsten Stufe der Objektivation desselben . . 132—133
Der Staatsvertrag der einzige Ausweg aus der Collidirung der egoistischen Interessen . . . . . 124—135
Nothwendige Folge: Charakter einer blossen Zwangs- und Sicherheitsanstalt für den Staat . . . . 136—137
Ableitung der Stellung Schopenhauers: zur Monarchie; zum Strafrecht; zur Frage der Utopien; zu den drei negativen Hauptaufgaben des Staates; zur Staatsreligion; zur Sonntagsruhe und -Heiligung; zu der Einrichtung der Geschworenengerichte; zur Pressfreiheit; zum Judenthum 136
3. Schopenhauers Naturrechtstheorie, abgeleitet aus der metaphysischen Natur des Willens . . . . . 137—156
Aufdeckung der mit der Staatsvertragstheorie verbundenen Mängel . . . . . 137—140
Gegenüberstellung der Staatsvertrags- und der Naturrechtstheorie 140
a) Schopenhauers persönliche Meinung v. Staate überhaupt 140—141
b) Schopenhauers Pessimismus auf staatlich-rechtlichen Gebiete . . . . . 141—144
c) Widerlegung der Weigtschen Auffassung vom Ursprung des Schopenhauerschen Pessimismus . . . . 144—145
d) Schopenhauers Stellung zu Spinozas Lehre vom Naturrecht 146—150
e) Iherings Zweckbegriff der positive Gegensatz zu Schopenhauers Pessimismus auf rechtlich-politischem Gebiet . . . . . 150—152
f) Schopenhauers Pessimismus als Voraussetzung seiner Erlösungslehre . . . . . 152—154
g) Der Ursprung der Gerechtigkeit und des Mitleids . . 154—155
h) Schopenhauers Naturrecht als Bestandteil seiner Gesamtphilosophie . . . . . 155—156

Einleitung.

Art der Aufgabe und Umfang des Materials.

Die rechtlichen und politischen Darlegungen Schopenhauers, die sich in seine philosophischen Werke eingestreut finden und in scheinbar nur losem Zusammenhange mit seinem eigentlichen System stehen, haben mit diesem ein gleiches Schicksal gehabt: sie blieben jahrzehntelang ungekannt und unbeachtet. Die strenge Rechts- und Staatswissenschaft nimmt noch heute von dem frankfurter Denker keine Notiz.

Wenn neuerdings das Interesse auch an jenen Sonderparthien in den Schriften Schopenhauers im Wachsen begriffen ist, so dürfte in erster Linie wohl der historisch-biographische Gesichtspunkt dazu die Veranlassung geboten haben; ausserdem üben zweifellos auch bei diesen Materien die geistreiche Form der Diktion, die Gewandtheit des Stils und die nicht selten paradoxe Einkleidung, welche Schopenhauer seinen Gedanken über Recht, Staat, Politik, Verfassung u. s. w. verliehen hat, ihren Einfluss aus.

So wird es denn erklärlich, dass die frühere Gleichgiltigkeit den rechtlich-politischen Darlegungen Schopenhauers gegenüber allmählich einer etwas lebhafteren Antheilnahme zu weichen beginnt.

Einen Überblick über Schopenhauers Lehre vom Recht und Staat in einzelnen Hauptzügen giebt Johannes Volkelt in seinen lesenswerthen Werke: „Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit seine Lehre, sein Glaube“ [1]). Volkelt enthält sich jedoch aller weiteren Ausführung und auch jeder eingehenden Kritik dieser Parthien.

1) Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag. (E. Hauff.) 1900; pag. 302 bis 304. 385, (Not. 447.).

Früher schon hatte Eduard von Hartmann verschiedene der Schopenhauerschen Ausführungen über die in Rede stehenden Fragen einer allerdings nicht immer objektiven Betrachtung unterzogen [1]).

Rudolf Lehmann bemüht sich in weit unparteiischerer Weise in seinem Buche: „Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik“ [2]), die richtige Perspektive für den Philosophen auch auf rechtlichem und politischem Gebiete zu gewinnen.

Karl Otto Erdmann behandelt in seiner gehaltreichen Broschüre über „Das monarchische Gefühl, pag. 6 f.“ [3]) speciell Schopenhauers Stellung zum Königthum und zum Staate überhaupt, wobei er allerdings zu sehr abfälligen Urtheilen gelangt.

Adolf von Wenckstern [4]) giebt sich sogar Mühe, Wechselbeziehungen in den politischen Ansichten Schopenhauers und denen des Marxismus nachzuweisen, u. s. w.

Die durchaus tendenziös gehaltenen Beurtheilungen, welche Schopenhauer bei verschiedenen Vertretern extremer sozialdemokratischer Richtung findet, haben, wenn ihnen auch ein gewisses aktuelles Interesse nicht abgeht, doch keinerlei ernste wissenschaftliche Bedeutung; die über den Tod hinaus währende Feindschaft der „Umsturzpartei“ hat sich Schopenhauer allerdings durch seine rücksichtslosen Schmähungen gerade des Wesens und der Ziele dieser politischen Gruppe redlich verdient.

1) Vgl. Ed. v. H.: „Das sittliche Bewusstsein“, 2. Aufl. (Leipzig; Herm. Haacke), pag. 70 ff. 168—181. 183 f. 195 f. 272. 408—415. 429 u. Anm. dazu; 625. Ueber Ed. v. Hartm. politische und staatswissenschaftliche Anschauungen vgl. „Phil. d. Unbewussten“ I. (10. Aufl.) pag. 337—345. II. 329 ff. „Mod. Probleme,“ 2. Aufl. „Die sozialen Kernfragen.“ 94.

2) Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1894; pag. 80—83.

3) Sonderdruck aus: „Alltägliches und Neues, ges. Essays“ verlegt bei Eugen Diederichs, Florenz und Leipzig; 1898.

4) „Marx“ von Adolf von Wenckstern, Leipzig 1896; pag. 205 ff.: „Schopenhauer und der Marxismus“.

Die erste zusammenfassende Darstellung der bei Schopenhauer sich findenden Auslassungen über rechtliche und politische Themata hat Karl Weigt in seiner „Die politischen und socialen Anschauungen Schopenhauers“ betitelten Inaugural-Dissertation[1]) gegeben. Das einschlägige Material ist in dieser Arbeit beinahe vollständig zusammengebracht, und es ist nach der Überschrift der Abhandlung auch durchaus berechtigt, wenn Weigt sein Augenmerk auch auf die Persönlichkeit Schopenhauers, auf die ihn umgebenden Verhältnisse und die damalige „Zeitströmung“ richtet, um daraus Anhaltspunkte für die Erklärung gewisser rechtlich-politischer Ansichten und Äusserungen Schopenhauers zu schöpfen. Nur freilich scheint uns der Verfasser dabei manchmal etwas zuviel des Guten gethan zu haben, insbesondere ist die Glaubwürdigkeit der von ihm mit Vorliebe herangezogenen Gewährsmänner Gwinner und Frauenstädt namentlich durch die gründlichen Forschungen Grisebachs neuerdings bedenklich in Frage gestellt.

Viel wichtiger indess erscheint uns noch ein anderer Umstand: Weigt erklärt selbst ausdrücklich in seinem Vorwort, eine Kritik der bezgl. Anschauungen Schopenhauers möglichst vermeiden zu wollen, falls sich eine solche nicht geradezu „mit zwingender Nothwendigkeit aufdrängt.“ Dieser letzterwähnte Fall tritt ja für Weigt hier und da wirklich einmal ein, aber doch nur höchst selten. Von einer kritischen Untersuchung auch nur der wichtigeren Anschauungen Schopenhauers ist bei ihm nirgends die Rede. Es genügt aber unserer Ansicht nach nicht, nur das subjektive Moment und die mehr oder minder grossen Zufälligkeiten im Leben eines Mannes wie Schopenhauer

1) Erlangen 1899. (Erschienen in Hannover-Linden bei Wilh. Oppermann.) Dem Verfasser der vorliegenden Abhandlung kam die Weigtsche Arbeit leider erst zu Gesicht, als er mit seiner Aufgabe in der Hauptsache bereits zu Ende war. Es ist ihm daher vielfach nur noch in den Anmerkungen möglich gewesen, im Einzelnen zu Weigts Ausführungen Stellung zu nehmen.

vorwiegend zu betonen, um seiner Bedeutung gerecht zu werden, sondern es gilt, den Zusammenhang aufzudecken, in dem seine Anschauungen zu denen seiner Vorgänger stehen; weiter ist zu untersuchen, welche Grundgedanken denn die rechtlich-politischen Darlegungen des Philosophen durchziehen, und in welcher Verbindung diese mit seinen allgemeinen philosophischen Principien stehen. Stimmen wir auch Weigt nicht ohne weiteres darin bei, dass diese Sonderpartien überhaupt „paradox und sonderbar" seien, so geben wir ihm doch darin vollkommen Recht, wenn er erklärt, sie schienen „einer eingehenden Behandlung nicht unwerth zu sein."

Gewiss, das subjektive und zeitgenössische Moment kann mit in Betracht kommen, aber das Schwergewicht ist auf die Prüfung der Schopenhauerschen Darlegungen, soweit sie von ihm selbst autorisirt worden sind, zu legen. Das Princip, einen Autor nur aus diesem selbst erklären zu dürfen, möchten wir, wie es Schopenhauer so oft als allein zulässig aufgestellt hat,[1]) auf ihn selbst anwenden. Auch Weigt hat sich anheischig gemacht, im 2. Teil seiner obenerwähnten Abhandlung „Schopenhauers politische und soziale Theorien . . . aus seinem System und aus den auf ihn wirkenden litterarischen Traditonen" zu erklären, doch hoffen wir den Nachweis zu erbringen, dass man weit tiefer sehen muss, als Weigt gethan, um die feinen Fäden aufzudecken, welche aus Schopenhauers philosophischem System herüberreichen zu seinen rechtlichen und politischen Darlegungen.

Nicht bloss der äussere temporäre Zusammenhang der letzteren ist also aufzudecken — dies hat Weigt im Grossen und Ganzen mit Erfolg gethan — sondern der innere Zusammenhang der Ideen Schopenhauers über rechtliche und staatliche Dinge mit gewissen Maximen, die er auf diesen Spezialgebieten aufstellt, muss klar gelegt werden; dann die Frage der Beeinflussung Schopenhauers durch andere

1) Vgl. „Parerga und Paralip" I. pag. 226: „. . . Die eigentliche Bekanntschaft mit den Philosophen lässt sich durchaus nur in ihren eigenen Werken machen." „W. a. W. u. V." I. pag. 24 f. 313 ff.

— hier käme accidentiell, jedoch nur mit Vorsicht zu benutzen, auch das Moment der äusseren Lebensverhältnisse, der eigenen Persönlichkeit etc. des frankfurter Denkers in Frage — und zum Schluss der Zusammenhang der Hauptideen rechtlich-politischer Natur mit seiner eigentlichen philosophischen Lehre.

Unsere Aufgabe konzentrirt sich also zu derjenigen, eine kritische Darstellung nicht der „sozialen und politischen Anschauungen," sondern der **Rechts- und Staatsphilosophie** Schopenhauers zu liefern.

In diesem Sinne dürfen die nachfolgenden Ausführungen wohl nicht mit Unrecht als zur Ausfüllung einer auch von Weigt nicht beseitigten, sondern thatsächlich noch vorhandenen Lücke dienlich angesehen werden.

Das für unsere Untersuchung in Betracht zu ziehende Material vertheilt sich in folgender Weise auf die einzelnen Werke Schopenhauers:[1])

„Welt als Wille und Vorstellung" I:

§§ 55 (pag. 374—399), 61 (pag. 428—431), 62 (pag. 432—451), 66 (pag. 472—481), 67 (pag. 481—483).

„Kritik der Kant. Philos." (Anhang zum vorigen), pag. 652—670.

„Welt als Wille und Vorstellung" II. Pag. 520 ff. Kap. 47 (pag. 693—708), pag. 713 f.

„Freiheit des Willens" . . . pag. 471—481.

„Grundlage der Moral" . . pag. 499 ff. 577 ff. 593—607.

„Parerga u. Paralipomena" I. pag. 390 ff. 398 f. 405 bis 443, 482 f. 507 ff. 511—512, 148 ff. 101 f. 104, 111, 128, 142 ff. 150—153, 177, 189 ff.

„Parerga u. Paralip." II. pag. 75, Anm. 205 f. 208 ff. 215, 218 f. 233—239, 241 ff. Kapitel IX. (pag. 247—275), 304 ff.

Handschriftlicher Nachlass III. (Anmerkungen zu Platon, Locke, Kant.) . . . . pag. 27—33; 86 ff. 98—104, 105—109, 132, 168, 178.

---

1) Citirt wird nach Eduard Grisebachs Ausgabe „Sämtlicher Werke" und des „handschriftlichen Nachlasses" Schopenhauers, bei Reclam, Leipzig, und zwar, soweit erschienen, nach dem 2. vielfach berichtigten Abdruck.

„Handschriftlicher Nachlass IV." („Neue Paralipomena"). pag. 77 (§ 87), 142 ff. 161 f., 168—178. 225 ff. 240. (§ 385). 330, (§§ 604, 605), 362 (§ 693).

„Appendix zu den Neuen Paralipomenis." pag. 399—409.

Betreffs einzelner politischer Ereignisse und Zeitfragen, sofern mehr als ganz beiläufige Äusserungen Schopenhauers darüber enthalten sind, gewährt sein ausgedehnter Briefwechsel so manchen interessanten Aufschluss; so namentlich:

„Schopenhauers Briefe[1]). . . pag. 138. (Brief Sch. an Becker vom 1. März 1858). pag. 149 ff. (Brief Sch. an Frauenstädt vom 11. VI. 1848). pag. 155 f (Brief an denselben vom 2. III. 49). pag. 163, 169—213. (Brief an denselben vom 21. VIII. 52). pag. 324 ff., 230 f. (Brief an Frauenstädt vom 26. II. 53). pag. 264 f. (Brief an denselben vom 11. Mai 1854), 286. (Brief vom 2. II. 55), 318. 330, 351, 358. (Brief Sch. an Ad. v. Doss. April 1849). 366. (Brief an denselben vom 11. März 1854), 387. (Brief Sch. an Otto Lindner vom 17. IV. 53). 394 f., 405, 423, 429, 431, 443.

In Betracht kommen ferner, d. h. nur soweit als das dort Mitgetheilte in engem und nicht bloss vermuthetem Zusammenhange mit Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie steht, einzelne Stellen aus den Gesprächen Schopenhauers[2]) mit Frauenstädt, Robert von Hornstein und Wilhem Gwinner, sowie anderen Besuchern.

Entsprechend dem Charakter der nachstehenden Untersuchungen wird das Material der letztgenannten Art, das bei Weigt in Verbindung mit den biographischen Überlieferungen Lindners, Aschers, Gwinners, Frauenstädts u. s. w. über Schopenhauer eine so grosse Rolle spielt, wie schon angedeutet, nur mit grösster Vorsicht herangezogen werden.

Aus der vorstehend gegebenen Zusammenstellung, bei der nur das streng zum Thema Gehörige berücksichtigt

1 Ebenfalls herausgegeben von Eduard Grisebach bei Reclam.

2) „Schopenhauers Gespräche etc." ed. Ed. Grisebach, Berlin (Ernst Hofmann & Co. 1898), pag. 34 ff., 40, 57/58, 91.

worden ist, geht zur Genüge hervor, dass die rechtlichen und politischen Erörterungen in Schopenhauers Schriften einen ziemlichen Umfang einnehmen. Es klingt daher befremdlich, wenn Weigt in seiner „Einleitung," zumal da er sogar noch Schopenhauers ausgedehnte Erörterungen über den Werth der Geschichte, über den Charakter verschiedener Völker und ähnliches in den Rahmen seiner Untersuchung einbezieht, behauptet, bei Schopenhauer müssten sich Rechtslehre und Politik „mit ein paar Bemerkungen, einigen Zeilen und halben Seiten, mit ein paar Seiten, wenn es einmal ganz besonders hochkommt," begnügen.

Schopenhauer war allerdings kein berufsmässiger Staatsrechtslehrer, und daher erscheint uns auch der von Weigt gegen ihn erhobene Vorwurf, dass er die Wirthschaftslehre nicht auch behandelt habe, unberechtigt.

Schopenhauer war von Hause aus Philosoph, welcher Welt und Leben überhaupt zum Gegenstand seines Nachdenkens machte. Wenn er sich mit Fragen des Staatsrechts und der Politik, sowie der Entstehung und Bedeutung des Rechtes befasste, so geschah das nur insoweit, als er an jenen Themen, ohne offenbare Lücken in seinem metaphysisch-ethischen Lehrgebäude zu lassen, nicht achtlos vorübergehen konnte. Weigt räumt auf der einen Seite selbst ein, dass Schopenhauer für aktuelle Tagesfragen und politische Zeitereignisse, für Parteiprogramme und Staatsaktionen keinerlei wesentliches Interesse gehabt hatte, andererseits wieder spricht aber Weigt von einer starken Beeinflussung Schopenhauers durch die Zeitströmung.

Der Umstand, dass Schopenhauer kein voll ausgebautes rechts- und staatsphilosophisches System aufgestellt hat, erklärt sich aus dem oben Angeführten. Kant, Fichte, Schelling, vor allem auch Hegel und Herbart haben ihre Ansichten über Recht, Staat und damit verwandte Dinge in vollkommen durchgeführten Systemen niedergelegt; Schopenhauers diesbezügliche Auseinandersetzungen indes tragen nur einen fragmentarischen und rudimentären Charakter, und es ist nicht leicht, das vielgestaltige Material unter einige Hauptgedanken

einzugliedern, die ihn bei der Abfassung seiner im einzelnen oft widerspruchsvollen Ansichten geleitet haben.

Wie schon hervorgehoben, zeichnen sich auch die rechtsphilosophischen Erörterungen Schopenhauers durch geistreichen Vortrag und nicht selten glänzende Stilisirung aus.

Auf der anderen Seite freilich lässt sich nicht verhehlen, dass auch diese Parthien von Wiederholungen und theilweise untereinander abweichenden Neuformulirungen desselben Gedankens nicht frei sind. Bedenkt man indes, dass sich Schopenhauers Schriften auf mehr als vier Jahrzehnte vertheilen und dass verschiedene der für die Untersuchung des Rechtes und der Politik vornehmlich in Betracht kommenden Abhandlungen aus ganz speciellem Anlass heraus und zu bestimmten, dem Thema nicht immer günstig liegenden Zwecken abgefasst sind, so wird jene, die Gesamtwirkung seiner Ausführungen beeinträchtigende Erscheinung begreiflich.

Schopenhauer selbst trägt diesem Umstande Rechnung, indem er erklärt[1]). . . „Man muss erwägen, dass meine Schriften, so wenige ihrer auch sind, nicht alle zugleich, sondern successiv, im Laufe eines langen Lebens und mit weiten Zwischenräumen abgefasst sind; demnach man nicht erwarten darf, dass alles, was ich über einen Gegenstand gesagt habe, auch an einem Orte zusammenstehe[2])."

Schopenhauer war auch der Ansicht, dass man an sich kein Plagiat begehen könne[3]), und wiederholt sprach er es aus, dass selbst eine mehrfache Behandlung eines und desselben Gegenstandes, wenn sie nur eben sachlich sei und gediegenes enthalte, keinen Anstoss erregen dürfe.

---

1) „W. a. W. u. V." I., pag. 677. Vgl. auch ibid. I., pag. 10. (Vorrede zur ersten Auflage). III. „Die beid. Grundprobl. d. Ethik" (Vorrede), pag. 350.

2) Vgl. dazu auch, was Schopenhauer bezüglich der Trennung seines Hauptwerkes in zwei Bände in der „Vorrede zur 2. Auflage" — „W. a. W. u. V." I., pag. 21 f. — sagt. „Parerga u. Paralip. I., pag. 155—162. („Einige Bemerkungen über meine eigene Philosophie.")

3) Vgl. Schopenhauers Brief vom 23. Februar 1858 an David Asher („Sch. Briefe," pag. 423): „. . . an sich selbst begeht man kein Plagiat." Vgl. auch „Parerga u. Paralip." II. pag. 522 (§ 261), 523 (§ 263).

Besonderes Gewicht soll im Nachfolgenden auch darauf gelegt werden, klarzustellen, dass Schopenhauer, wenn er auch selbst über seine Stellung zu seinen Vorgängern unklar war und mit Hartnäckigkeit die vollste Originalität für seine Anschauungen in Anspruch nahm[1]), doch auch nur ein Glied in der grossen Kette der Wissenschaft ist, das sich aus dem Zusammenhange mit der Vergangenheit nicht loslösen kann.

A.

Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie nach ihrem Inhalt und ihrer Enwicklung.

Wenn Schopenhauer im Alter von 63 Jahren über die Art seines Schaffens bekennt[2]), er habe sich stets bemüht, „den Dingen auf den Grund zu kommen," und deshalb nie nachgelassen, „sie bis auf das letzte real Gegebene zu verfolgen" — so darf man gewiss mit Recht annehmen, dass er mit gleichem Ernst an die Aufgabe ging, als ihm bedeutsame Erscheinungen auf rechtlich-politischem Gebiete den Stoff zu weiteren Untersuchungen abgaben. Es sind diese Forschungen mit derselben Unabhängigkeit von äusseren Rücksichten durch Schopenhauer vorgenommen worden, wie er dies sonst auf philosophischem und ästhetischem Gebiete gewohnt war, und das verleiht auch jenen Sonderparthien durchweg unverkennbaren Reiz.

I.

Vorfragen.

Die ersten fünf Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, in welche die wissenschaftliche Thätigkeit Schopenhauers fällt, sind für die Klärung der Ansichten über das Wesen des Rechtes überhaupt von epochemachender Bedeutung gewesen,

1) Vgl. pag. 17 ff. der vorliegenden Abhandlung.

2) „Parerga und Paralip" I., pag. 15 f. Vgl. „W. a. W. u. V" II, pag. 662: „. . . meinem angeborenen Beruf, überall der Wahrheit nachzuforschen und den Dingen auf den Grund zu kommen. . . ."

spielte sich doch in dieser Zeit der Konflikt zwischen der Naturrechtslehre, wie sie im XVIII. Jahrhundert ihren klassischen Vertreter in Christian Wolff[1]) gefunden hatte, und der sogenannten „historischen Rechtsschule" ab, und zwar anfänglich in überaus heftiger Weise.

Als Antwort auf A. Friedr. J. Thibauts in Heidelberg Flugschrift: „Über die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland" (1814) hatte Friedrich von Savigny seine hochwichtige Broschüre: „Über den Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft" – 1815 — erscheinen lassen und darin im Gegensatz zu der bis dahin geltenden deduktiven Methode, das Recht auf dem Wege des Vernunftschlusses zu erkennen, das induktive Princip, die Ableitung des Rechtes aus der Erfahrung aufgestellt.

Das Wiederaufleben des nationalen Gedankens im deutschen Volke in politischer, litterarischer und künstlerischer Beziehung Anfangs des 19. Jahrhunderts nach so langen Zeiten des Niederganges und Verfalls blieb auch auf rechtlichem Gebiete nicht ohne Einfluss. Die Zerklüftung des deutschen Rechtslebens — römisches, preussisches und französisches Recht bestanden unabhängig neben einander! — liess das Zustandekommen eines einheitlichen Rechtes als dringende Nothwendigkeit erscheinen. Aus diesem Anlass heraus verfasste Thibaut sein erwähntes Buch; dass es ganz auf vernunft- oder naturrechtlicher Basis beruhte, war unter solchen Verhältnissen selbstverständlich. Savigny erkannte das Verdienstliche des Thibautschen Gedankens durchaus an, ja, er theilte seinen nationalen Standpunkt insofern, als er gegen die damals von verschiedenen Seiten angeregte Abfassung von Particulargesetzbüchern energisch Front machte — die rechtliche Zerrissenheit Deutschlands wäre dadurch noch vergrössert worden, — aber er bestritt die Existenz eines Vernunft- und Naturrechts überhaupt. Wie

1) „Jus naturae," 1740 ff. „Jus gentium," 1749. „Philosophia moralis," posthum. 1756. Vgl. K. G. Ludovici: „Ausführl. Entwurf einer vollständ. Historie der Wolffschen Phil.," Leipzig, 1736.

die Sprache, sei das Recht vielmehr fortwährender Entwicklung unterworfen; es ruht im Volkswillen und Volksgeiste, „wächst mit dem Volke fort, bildet sich aus mit diesem und stirbt endlich ab, sowie das Volk seine Eigenthümlichkeit verliert." Daher sei eine absichtliche Änderung des Rechts durch Gesetze und vollends die Schaffung eines ganz neuen Rechtes sehr bedenklich; die Gesetzgebung habe vielmehr die Aufgabe, zweifelhafte Rechtssätze klarzustellen und das schon vorhandene Recht, den Willen des Volkes, in prägnanter Fassung in die Erscheinung treten zu lassen. Für seine Zeit bestritt Savigny der Gesetzgebung selbst die Möglichkeit, diese beiden Aufgaben zu erfüllen, denn es fehle an der hinreichenden Erkenntnis des bestehenden Rechtes und weiter sogar an der Fähigkeit des angemessenen sprachlichen Ausdrucks.

Mit seiner für die Entwicklung der Wissenschaft vom Recht für die Folgezeit massgebend gewordenen Schrift krönte Savigny die Bestrebungen reformatorischen Charakters, wie sie insbesondere Justus Möser, der „advocatus patriae", später Joh. Georg Schlosser, der Jugendfreund und Schwager Goethes, und der Ritter Gustav von Hugo, der hervorragende römische Rechtslehrer, ferner Joh. A. Friedrich Eichhorn, der spätere preussische Kultusminister und verdienstvolle Förderer des Zollvereinsgedankens, und andere mit Eifer vertreten hatten.[1])

Die naturrechtliche Auffassung suchten dann Joseph Schmidt[2]) und Görner gegenüber der um Savigny sich bildenden historischen Schule mit grosser Ausdauer zu vertheidigen, und der in sehr erbitterter Weise hin- und herwogende Kampf hat die Gemüther noch lange in Aufregung und Spannung erhalten.[3])

---

1) Vgl. Reinhard Frank: „Naturrecht, geschichtliches Recht und sociales Recht," (Leipzig 1891), pag. 18 ff.

2) „Die moralische Verbindlichkeit der menschl. Gesetze" (Programm) Dillingen 1877.

3) Vgl. E. J. Becker: „Ueber den Streit der historischen und der philosophischen Rechtsschule." (Akad. Rede). Heidelberg 1886.

In treffender Weise fasst Frank die Unterschiede der naturrechtlichen und der historischen Schule zusammen, wenn er sagt:[4]) „Nach der Ansicht der alten Naturrechtslehrer ist nicht nur ein Recht sondern das absolute Recht thatsächlich vorhanden, und es kann nur gefragt werden, ob seine Quelle direkt auf Gott zurückführt oder auf rein natürliche Verhältnisse. Es ist vorhanden in dem Augenblick, in welchem Menschen existiren oder wenigstens sich zu staatlichem Leben verbunden haben. Um es zu erkennen, bedarf es nur der menschlichen Vernunft, die das Rechtsprincip und seine Consequenzen zu Tage fördert. . . . Nach der Ansicht der historischen Schule dagegen ist das Recht in absoluter Reinheit weder in der Idee, noch in der Wirklichkeit vorhanden. Es giebt kein absolutes durch Gott oder durch die Natur der Dinge gegebenes Recht, sondern immer nur ein relatives Recht ein Recht dieses Volkes, dieser Zeit. Das Recht ist nicht von irgend einem geschichtlichen Augenblick an fertig gegeben, sondern in ewiger Entwicklung begriffen."

Im Jahre 1819 nun erschien der erste Band des Hauptwerkes Schopenhauers: die „Welt als Wille und Vorstellung", an dessen Abfassung der Philosoph vier Jahre lang, während er sich in Dresden privatisirend aufhielt, gearbeitet hatte.

Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, dass Schopenhauer bei dem regen Interesse, welches er allen wissenschaftlichen Fragen entgegenbrachte und bei der Wichtigkeit, die der Gegenstand besass, von der principiellen Differenz zwischen Savigny und Thibaut Kenntnis gehabt hat. Merkwürdiger Weise aber findet sich in dem 1. Theile des Hauptwerkes keinerlei direkter Bezug auf jenen Streit; ebenso wenig kommt er in dem 25 Jahre später er-

L. Kühnast: „Kritik moderner Rechtsphil." (Berlin 1887. Herm. Bahr), pag. 4 f.

4) „Naturrecht, geschichtliches Recht und soziales Recht". pag. 21.

schienenen 2. Bande der „W. a. W. u. V." auf ihn zu sprechen; ja, man sucht in seinen gesamten Schriften vergeblich auch nur die Erwähnung der Namen jener beiden Gegner; selbst in seinen vertrautesten Briefen, wo er sich vor sehr freimüthigen und sogar bissigen Bemerkungen über Koryphäen der verschiedensten Disciplinen nicht scheut, erwähnt er weder Savigny[1]) oder dessen Schüler Puchta, noch Thibaut und dessen Anhänger. Übrigens ist schon in dem ersten Bande der „W. a. W. u. V." das Wesentliche dessen, was Schopenhauer überhaupt betreffs des Rechtes und des Staates zu sagen gehabt hat, niedergelegt.[1]) Alles spätere über dasselbe Thema bei ihm zu Findende bedeutet in der Hauptsache nur weitere Ausführung, ja nicht selten blosse Wiederholung.

Dass Schopenhauer aber thatsächlich für seine Person ganz bestimmte Stellung auf der Seite einer jener beiden Schulen genommen hat, — und zwar auf der naturrechtlichen,[2]) — wenn er seine Sympathie für Thibaut auch nicht ausdrücklich bekannte, geht aus der eigenthümlichen Stelle „Parerga und Paralipomena" II, Kap. IX (im Anfang)[3] hervor, wo er sich in höchst abfälliger Weise gegen „die Behandlung des Naturrechts von den Philosophieprofessoren" wendet und von der „speciellen Grille des jedesmaligen Professors" hinsichtlich der Erklärung von Recht und Unrecht, Besitz, Staat, Strafrecht u. s. w. redet. Nach den

1) In dem Brief Sch. an Frauenstädt vom 11. Mai 1854, („Schopenhauers Briefe", pag. 264) wendet sich Schopenhauer mit den abfälligsten Ausdrücken gegen Friedr. Julius Stahl, den bekannten, Schellingschen Anschauungen huldigenden Vertreter der historischen Schule. A. a. O. bekennt der frankfurter Denker, „den neusten Band der Rechtslehre von Stahl durchblättert" zu haben. Eine Begründung der abfälligen Beurtheilung jenes Werkes giebt Schopenhauer freilich nicht. Vgl. L. Kühnast: „Kritik moderner Rechtsphil." pag. 9 f.

1) Vgl. „W. a. W. u. V." II. pag. 94 f.

2) Vgl. „W. u. W. u. V." I. pag. 670. Dort empfiehlt er auch „im Gegensatz so mancher verschrobenen Theorie besonders J. C. F. Meisters Naturrecht". „Parerg." II, 524 verwirft er Herbarts Naturrecht.

3) § 120 der Grisebachschen Ausgabe.

bitterbösen Schlussworten an jener Stelle zu urtheilen, scheint er dabei speciell die Anhänger Schellings, Hegels und Herbarts im Auge zu haben.[1]) Jedenfalls empfiehlt er seinen eigenen Standpunkt auch auf rechtsphilosophischem Gebiet als den allein richtigen. In beinahe noch schärferer Weise und geradezu beleidigender Form bekämpft Schopenhauer diejenigen, welche das Unglück haben, bezüglich der Entstehungsursache des Staates speciell anderer Meinung zu sein, als er.[2]) Diese Angriffe sind umso ungerechter und abstossender, als er es den vermeintlich falschen Ansichten der anderen gegenüber unterlassen hat, seine principielle Auffasung in exakter Form und prägnantem Ausdruck kundzugeben. Bei ihm, dem Virtuosen

1) Für das Zutreffende der oben geäusserten Ansicht spricht auch „W. a. W. u. V." I. („Kritik der Kantischen Philosophie") pag. 669 f. Das hauptsächliche Merkmal der historischen Schule, worin sie principiell von der naturrechtlichen Auffassung abweicht, hat Schopenhauer durchaus richtig erfasst, wenn er erklärt, dass die scharfe Trennung der Rechtslehre von der Etik dahin führen müsse, die erstere von der positiven Gesetzgebung abhängig werden zu lassen. Das war gerade der Standpunkt der neuen historischen Rechtsschule. „Dass alles Recht positiv sei", lehrte sie thatsächlich. Schopenhauer rechnet dies freilich zu den „verkehrtesten Ansichten" (loc. cit. 670), aber doch nur weil er für seine Person auf Seite der Naturrechtler steht. Insbesondere auch stellt er es in polemischer Weise gegen Kant und viele von dessen Anhängern als eine Inconsequenz, ja als eine Unmöglichkeit hin, wohl die scharfe Trennung der Rechtslehre von der Ethik zu wollen, nicht aber dann auch das Abhängigkeitsverhältnis jener von der positiven Gesetzgebung anzuerkennen, sondern vielmehr trotz jener Trennung „den Begriff des Rechts rein und a priori für sich bestehen zu lassen."

2) Vgl. „Parerga und Paralipomena" II; § 123 a. E. (pag. 249), wo Schopenhauer von „Bornirtheit und Plattheit der Philosophaster" redet und die seinem Standpunkt entgegengesetzte entwicklungsgeschichte Auffassung des Staates als eine „Apotheose der Philisterei" bezeichnet. „Parerga u. Paralip." I. pag. 180 ff. und 222 f. wendet sich Schopenhauer direkt gegen Hegels „empörende Lehre, dass die Bestimmung des Menschen im Staat aufgehe." „Neue Paralip." pag. 71 f. 170.

„Grundlage der Moral," pag. 590 spricht er auch von „deutschen Philosophastern dieses feilen Zeitalters."

des Stils und Freunde klaren Denkens, ist dieser Mangel wohl kein bloss zufälliger. Einzelne Themen, auch auf rechts- und staatsphilosophischem Gebiete, die ihn besonders interessiren, weiss er mit ausserordentlicher Deutlichkeit und Bestimmtheit zu erklären und oft trefflich zu charakterisiren; nur auf die Grundlage seiner gesamten rechtlichen Anschauung selbst geht er des Näheren nicht ein.

Dass er sich auf die Seite der Naturrechtler schlagen musste, ergab sich schon aus der ihm eigenen unhistorischen Auffassung alles Bestehenden. Keiner hat sich über den Begriff der geschichtlichen Entwicklung so abfällig ausgesprochen wie Schopenhauer.[1] Eine Definition dessen, was er unter „Naturrecht" nun eigentlich verstanden wissen will, findet sich jedoch bei ihm nirgends; er arbeitet mit dem „Naturrecht" wohl vielfach, benutzt es namentlich auch zu polemischen Zwecken, und zwar immer, als sei es eine ganz selbstverständliche, empirisch erkannte Grösse — aber er geht jeder Erklärung des Begriffes mit peinlicher Sorgfalt aus dem Wege.

Es lässt sich überhaupt nicht verhehlen, dass Schopenhauers gesamte rechts- und staatsphilosophische Darlegungen, wie sie oben nach ihren Fundorten angegeben sind, trotz aller einzelnen interessanten Stellen nicht selten etwas Unbefriedigendes, theilweise selbst Gezwungenes und Widerspruchvolles an sich tragen. Unseres Erachtens liegt der Grund zu dieser bemerkenswerthen Erscheinung in dem Umstand, dass zwei Auffassungen sich durch Schopenhauers Darlegungen vom Recht und vom Staat hindurchziehen: nämlich die **Vertragstheorie** und die **Naturrechtstheorie**. Es ist Schopenhauer nicht gelungen, diese beiden principiellen Erklärungsversuche zu vereinigen. Einmal lehrt er ausdrücklich: „Recht und Staat verdanken ihre Existenz **nur dem Vertrag**;" das andere mal wieder behauptet er: „Es giebt auch ein ursprüngliches Naturrecht schon **vor** dem Vertrag."

Dieses Schwanken Schopenhauers zwischen den beiden einander entgegengesetzten Auffassungen hat es auch

1) Vgl. „W. a. W. u. V." I, pag. 494 f. II. pag. 515–524. u. ö.

zweifellos veranlasst, dass die betr. Fachdisciplinen an Schopenhauers rechts- und staatsphilosophischen Darlegungen überhaupt bis heute mit Nichtachtung vorübergegangen sind.

Was nun das Verhältnis Schopenhauers zu seinen Vorgängern auf rechts- und staatsphilosophischem Gebiete anbelangt, so hat er selbst eine ganze Reihe Denker angeführt, von denen er bald mehr, bald minder beeinflusst worden ist, wenngleich er für sich stets den Ruhm in Anspruch nimmt, in jedem Falle sich sein Urtheil gebildet zu haben.[1] Thatsächlich liegt die Sache freilich so, dass sich gerade auf dem hier in Frage kommenden Gebiete Schopenhauer als Polyhistor und Eklektiker, aber nicht als originelles zu Tage fördernder, unabhängiger Forscher

1) Vgl. insbesondere „Parerga und Paralip.“ 1. pag. 158 und Nachlass IV, („Neue Paralip.“), pag 342 (§ 637). Beide Stellen sind auch charakteristisch für den Menschen Schopenhauer, und besonders bemerkenswerth ist am letztgenannten Orte der Endpassus: „ . . . Ich gestehe übrigens, dass ich nicht glaube, dass meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanischaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten. Aber freilich standen, wie Diderot sagt, viele Säulen da und die Sonne schien auf alle, doch nur Memnons Säule klang“.

Ueber die rechtlich-politische Beeinflussung Schopenhauers durch Plato vgl. „W. a. W. u V.“ I, pag. 451, wo Platos Straftheorie von Schopenhauer übernommen und auch Seneca als ähnlichen Ansichten huldigend citirt wird. Ferner: „W. a. W. u. V.“ II, 193, 520; insbesondere 620 u. ö. — Nachlass II („Einleitg. in d. Phil.“) pag. 39 ff. IV, („Neue Paralip.“) pag. 21 f. (§ 10) 55.

Vgl. über Aristoteles: Nachlass II, pag. 40 ff. 55, 61, 291. (§ 519, Abs. 2), 318 ff. „W. a. W. u. V.“ I, 88, 446, II, 663 u. ö.

Interessante paradoxe Gegenüberstellung des Plato und Aristoteles: Nachlass IV. („Neue Paralip“) pag. 279 (§ 491). Vgl. überhaupt: „Parerga und Paralip.“ I, pag. 15–44 („Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen“); ibid. pag. 47–162 („Fragmente zur Geschichte der Phil“). II. pag. 575.

Ueber Schopenhauers Stellung zu Spinoza: „W. a. W. u. V.“ II. pag. 22, 53 f. 694, 730 f. „Ueber den Willen in der Natur“ pag. 337 f. Nachlass II, pag. 50. — Vgl. Sam. Rapaport: „Spinoza und Schopenhauer“; Berlin 1899 (Gaertnersche Buchhandlung), Kap. 4.

Ueber Giordano Bruno und Spinoza: Nachlass II, pag. 48 ff. „W. a. W. u. V.“ I, 540 Anm.

erwiesen hat. Wie empfindlich Schopenhauer im allgemeinen darüber dachte, sich die Priorität eines von ihm angeblich zuerst entdeckten oder doch in seiner ganzen Tragweite zuerst ermessenen Gedankens bestritten zu sehen, ist bekannt.[1]) Aus der Erkenntnis des Missverhältnisses dieses principiellen Standpunktes Schopenhauers zur wirklichen Sachlage gelangt Windelband[2]) zu dem herben, aber nicht unberechtigten Urteil, dass keiner der grossen Denker über seine historische Voraussetzung in einer solchen Selbsttäuschung befangen

---

Ueber Lockes rechtlich-politischen Einfluss: „W. a. W. u. V." I. pag. 534 f. II, 19 f. 29 ff. 686 f. „Satz vom Grunde", pag. 135 f.

Ueber Berkeley: „W. a. W. u. V." II, pag. 21 f. u. ö.

Ueber Hume: „W. a. W. u. V." II, 685, wo Schopenhauer dessen Nature history of religion und Dialogues on natural religion rühmt und den Satz aufstellt: „Aus jeder Seite von David Hume ist mehr zu lernen, als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers Werken zusammengenommen". Vgl. auch „W. a. W. u. V." I, pag. 535. II, 398 und Anm. das.

Ueber Hobbes: „W. a. W. u. V." I, pag. 50 f. 430, 441, 446, 450. II, 265 u. ö. Ueber Grotius „Grnndl. d. Mor." pag. 598.

Ueber Macchiavelli: „W. a. W. u. V." I, pag. 654 und Anmerkung daselbst; II, 461. „Parerga und Paralip." II, pag. 242, 250 f. 257. Nachlass: II, pag. 75 Anmerkg.; „Neue Paralip." pag. 241, 466.

Ueber Condillac: „W. a. W. u. V." II, pag. 21 f. 31. „Ueber den Willen in der Natur", pag. 243.

Ueber Helvetius: Vgl. Anmerkg. 2, pag. 22 der Abh.

Montaigne wird citirt: „W. a. W. u. V." I. pag. 461.

Beccaria: Vgl. „W. a. W. u. V." II. 704.

Voltaire und Rousseau: „W. a. W. u. V." II. pag. 411, 686, 689. Vgl. auch „Parerga u. Paralip." II. pag. 256, 473. „Neue Paralip." pag. 62 (§ 61).

Lichtenberg: „W. a. W. u. V." II. pag. 620. Anm. „Parerga u. Paralipomena" II. pag. 528. „Neue Paralip." pag. 283.

Kant: „W. a. W. u. V." I. pag. 12 f. (Vorrede zur 1. Auflage), 17. (Vorrede zur 2. Auflage), 23 f. 76, 533, 535. u. ö. II. 703. „Neue Paralip." (Appendix), pag. 407 f. u. ö.

Den Criminalisten Feuerbach erwähnt Schopenhauer: „W. a. W. u. V." I. pag. 451.

1) Vgl. beispielsweise „Parerga u. Paralip." I. („Ueber meine eigene Philosophie") pag. 159—161.

2) „Geschichte der neueren Philosophie"; II. pag. 345.

gewesen sei und keiner die wahren Ausgangspunkte seiner Ansichten durch seine Darstellungen derselben so getrübt habe, wie Schopenhauer.

Letzteres gilt für den Rechts- und Staatsphilosophen Schopenhauer insbesondere betreffs der polemischen Stellung[3]), die er gegen Kants Rechtslehre als einen Teil der von ihm auf das Schärfste bekämpften Ethik des Königsberger Philosophen einnimmt.

Wenngleich, wie schon mehrfach hervorgehoben, Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie als solche in weiteren Kreisen bisher keinerlei Beachtung gefunden hat, geht man doch wohl in der Annahme nicht fehl, dass es vornehmlich seine abfällige Beurtheilung der Kantischen Rechtslehre gewesen ist, welche das Ansehen der letzteren so sehr herabgedrückt hat, dass sie — eine eigenthümliche Ironie des Geschickes! — heute an Verschollenheit nur mit jener wetteifern kann, durch welche sie einst ersetzt werden sollte!

Im übrigen lassen sich auch Beeinflussungen Schopenhauers auf rechts- und staatsphilosphischem Gebiete nachweisen, ohne dass jener die Abhängigkeit der betreffenden Anschauungen von früheren Forschern ausdrücklich zugiebt. Es ist daran festzuhalten, dass Schopenhauer eine ganz

3) Schopenhauer selbst zwar erklärt — „W. a. W. u. V." I. („Kritik der Kantischen Rechtsphilosophie") pag. 669, — er halte eine Polemik gegen Kants Rechtslehre „für überflüssig", weil es eines der schwächsten und spätesten Werke Kants sei, und verweist auf die von ihm im 4. Buche seines Hauptwerkes geübte (unvollständige!) Kritik, polemisirt aber doch dann a. a. O. gegen fast alle wichtigeren Sätze der Kantischen Rechtslehre, nennt sie „die verkehrtesten Ansichten" und „keiner besonderen Widerlegung werth," „von nachtheiligem Einfluss" u. s. w. — „W. a. W. u. V." I. pag. 433 meint er in ähnlich absprechender Weise, ihm erscheine Kants ganze Rechtslehre als eine nur aus dessen „Altersschwäche" erklärliche „sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrthümer."

Vgl auch „Neue Paralip." pag. 407 f. sowie „W. a. W. u. V." I. pag 133. — Weigt geht auf die Beziehungen zwischen Schopenhauers und Kants Rechtsphilosophie auch nicht mit einem Worte ein.

ausserordentliche Belesenheit[1]) auf allen hier in Frage kommenden Gebieten, eine gründliche Kenntnis der gesammten Philosophie nach ihrer geschichtlichen Vergangenheit und, was von besonderem Interesse für die erwähnten Materien ist, auch einen scharfen, wenngleich nicht immer vorurtheilsfreien Blick für den Gang der Zeitereignisse namentlich in politischer Beziehung trotz seiner oft kundgegebenen Abneigung gegen jede Betheiligung am öffentlichen Leben gehabt hat.

Nebenbei bemerkt war Schopenhauer, so geringschätzig er im allgemeinen über den Journalismus und seine Vertreter dachte, einer der eifrigsten Zeitungsleser. Die be-

---

1) Wir stellen uns hier auf einen dem Weigtschen direkt widerstreitenden Standpunkt. Jener meint — pag. 59 seiner erwähnten Abhandlung: — „Ueberhaupt ist Schopenhauer nicht im Entferntesten so belesen gewesen, wie allgemein geglaubt und behauptet wird," und stützt sich dabei auf Gwinners angebliche Kenntnis der Persönlichkeit des Philosophen und auf Mehrings tendenziöses Urtheil! In Schopenhauers Schriften birgt sich aber ein ausserordentlich grosser Schatz positiver Kenntnisse; kaum einer der neueren Philosophen ist so vielseitig und in der Litteratur auf den verschiedensten Gebieten derartig beschlagen, wie gerade Schopenhauer. Auf pag. 58 loc. cit. muss übrigens Weigt selbst zugeben, dass Schopenhauer „viele griechische und römische Historiker" besessen habe und verschiedene neuere Werke staatswissenschaftlichen Charakters.

Ausserdem erscheint es uns als ein gänzlich verfehltes Beginnen, die bekannte Grisebachsche Reconstruction des Schopenhauerschen Bibliothekskatalogs dazu benutzen zu wollen, wie Weigt es thut, das Wissen Schopenhauers zu verdächtigen, weil ein oder das andere Werk, z. B Rankes historische Schriften, Dahlmann, Mommsen etc. dort fehlen. Erstlich ist das Verzeichnis des Schopenhauer-Biographen nicht erschöpfend, und dann unterhielt, wie man weiss, gerade Schopenhauer Zeit seines Lebens eifrige Beziehungen zu den verschiedensten wissenschaftlichen Bibliotheken und gehörte selbst mehreren sich für Litteratur interessirenden Gesellschaften an u. s. w. Was Weigt schliesslich ibid. pag. 60 über Schopenhauers Vernachlässigung gewisser Schriften des Hobbes und des Macchiavelli behauptet, erscheint durchaus ungerechtfertigt. Schopenhauer gerade verschmähte das Prunken mit Wissen und Büchergelehrsamkeit. Vgl. „Parerga u. Paralip." II. pag. 512 ff. 519—529.

Vgl. „W a. W. u. V." II. pag. 93 f. u. ö.

deutendsten Blätter des In- und Auslandes pflegte er ihrem ganzen Inhalte nach regelmässig durchzustudiren, und zahlreiche interessante Daten, Excerpte ethnographischer, kulturgeschichtlicher und rein „vermischter" Natur hat er — theils mit, theils ohne Quellenangabe — in seine Werke, namentlich in die „Parerga und Paralipomena" hineinverarbeitet, bezw. finden sie sich unabhängig, als später zu verwendendes Material in seinem Nachlass, besonders in den „Neuen Paralipomenis". Wir können aus jenen Glossen, Citaten und Auszügen heraus Schopenhauers Stellung zu so mancher rechtsphilosophischen und politischen Frage recht gut construiren, wo uns der eigentliche Theoretiker Schopenhauer im Stiche lässt.

Die Verflechtung eines abwechslungsvollen Thatsachenmaterials mit dem ruhigen Flusse rein begrifflicher Darstellung hebt insbesondere den Rechtsphilosophen Schopenhauer der Form nach auf das vortheilhafteste unter allen Autoren hervor, welche die schwierigen Grenzgebiete zwischen (eigentlicher) Philosophie und Theorie des Rechts in den Kreis ihrer Betrachtung gezogen haben.

II.

Die Vertragstheorie Schopenhauers.

In der Entwicklung seiner rechts- und staatsphilosophischen Darlegungen stellt sich Schopenhauer zunächst ganz auf den Boden der Empirie. Der Egoismus bildet nach ihm die „Haupt- und Grundtriebfeder" des Handelns für einen jeden und auf diesen Egoismus werde in erster Linie Bezug genommen, wenn es die Anwendung von Mitteln gilt, jemanden nach einem Ziele hinzulenken[1]). Der Egoismus in einem jeden sei grenzenlos; „er überragt die

1) „W. a. W. u. V." II. pag. 632. „Der Egoismus ist eine so tief wurzelnde Eigenschaft aller Individualität überhaupt, dass, um die Thätigkeit eines individuellen Wesens zu erregen, egoistische Zwecke die einzigen sind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann."

Welt. Denn wenn jedem einzelnen die Wahl gegeben würde zwischen seiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung, so brauche ich nicht zu sagen, wohin sie bei den allermeisten ausschlagen würde“[1]).

Bei der „zahllosen Menge egoistischer Individuen“[2]) würde nun zum Unheile aller das bellum omnium contra omnes an der Tagesordnung sein. Daher habe die „reflektirende Vernunft“ sehr bald die Staatseinrichtung „erfunden“. Der Staat, den Schopenhauer als das „Meisterstück des sich selbst verstehenden, vernünftigen aufsummirten Egoismus aller“ bezeichnet,[3]) sei nichts weiter als eine „Schutzanstalt, nothwendig geworden durch die mannigfachen Angriffe, welchen der Mensch ausgesetzt ist, und die er nicht einzeln, sondern nur im Verein mit anderen abzuwehren vermag.“[4]) Schopenhauer wird nicht müde, diesen Gedanken immer wieder in verschiedener Einkleidung vorzubringen.[5]) Besonders bezeichnend für Schopenhauers Ansicht in der angedeuteten Richtung ist die Stelle „Grundl. d. Moral“ pag. 575, wo er davon spricht, dass all die Tausende, die sich da in friedlichem Verkehr durcheinander drängen, als ebensoviele Tiger und Wölfe

1) Vgl. „Grundl. d. Mor.“ pag. 577 f. ibid. besonders pag. 579: „Mancher Mensch wäre im Stande, einen andern totzuschlagen, bloss um mit dessen Fett sich die Stiefel zu schmieren.“ Charakteristisch für Schopenhauers menschenverachtende Denkweise ist der Umstand, dass er zu dieser krassen Hyperbel den Zusatz macht, es sei ihm der Skrupel gekommen, „ob es auch wirklich eine Hyperbel sei.“

„W. a. W. u. V.“ I. pag. 430 ff.

„W. a. W. u. V.“ II. pag. 707.

2) „Grundl. d. Mor.“ pag. 579 ff.

3) „Grundl. d. Mor.“ pag. 575.

4) „W. a. W. u. V.“ II. pag. 700.

5) Vgl. „W. a. W. u. V.“ I. pag. 442 f. 451.

„Parerga und Paralip.“ II. pag. 216 ff. erklärt er den Menschen für ein „wildes, entsetzliches Thier“. „Wir kennen es nur im Zustande der Bändigung und Zähmung, welcher Civilisation heisst.“ Ibid. pag. 219 stimmt Schopenhauer dem Grafen Gobineau bei, wenn dieser sagt, der Mensch sei ein „animal méchant par excellence“.

anzusehen seien, deren Gebiss nur durch einen starken Maulkorb gesichert werde; dieser sei die Staatsgewalt[1]). Nicht gegen den Egoismus als solchen, sondern nur gegen die nachtheiligen Folgen desselben sei der Staat gerichtet.

Mit dieser Auffassung von der Gemeinheit des Menschen und mit der Betonung des rein utilitaristischen Princips schliesst sich Schopenhauer — das ist ganz unverkennbar — der vorwiegend im 18. Jahrhundert herrschenden „Aufklärungsphilosophie" an, die indes vielfach auch noch in das 19. herüberreicht. Mandeville, Lamettrie und Helvetius[2]) dürften hier als die direkten Vorgänger Schopenhauers bezeichnet werden. Seine Staatsauffassung ist eine so prosaische — man möchte beinahe sagen: eine so derb materialistische; seine Abneigung gegen alle geschichtliche Entwicklung so stark, und dazu übten offenbar persönliche Antipathien in politischer Beziehung einen derartig kräftigen Einfluss auf die Formulirung seiner Anschauungen von Wesen und Zweck des Staates aus, dass er einen extremen und rigorosen Standpunkt gewinnt, der nur schwer mit seinen sonstigen idealen Verfahren hinsichtlich der Werthung ethischer Verhältnisse in Einklang zu bringen ist. Dies wird sich späterhin noch deutlicher im Einzelnen, so bezüglich der zweckmässigsten Regierungsform, der sozialen Stellung des weiblichen Geschlechts, der Strafrechtstheorie, der Pressfreiheit u. s. w. zeigen.

---

1) Vgl. auch „W. a. W. u. V." I. pag. 430.

2) An zahlreichen Stellen citirt Schopenhauer den Helvetius; so besonders „W. a. W. u. V." II. pag. 93 ff. 263. 320. „Parerga u. Paralip." I. pag. 160. 409. f. u. ö. Wie sehr Schopenhauer den geistreichen Franzosen verehrte, beweist auch die im übrigen recht geschmacklose Stelle in dem Briefe an Frauenstädt vom 17. Februar 1853 („Schopenh. Briefe", pag. 232. ... . Dass Sie aber gar den Helvetius gelesen haben, wird Ihnen der liebe Gott vergelten: er liest selbst oft im Helvetius." (!). „N. Paral." pag. 164 (§ 246).

Weigt hat in seiner Abhandlung Schopenhauers Verhältnis zu Helvetius gar nicht erwähnt.

Aus Schopenhauers gelegentlicher Aeusserung[1] wissen wir überdies ausdrücklich, wenn es sich nicht auch schon zur Genüge aus dem bisher erwähnten theoretischen Material ergäbe, dass er von jeder Beimessung auch nur des bescheidensten ethischen Momentes betreffs des Staates weit entfernt gewesen ist. Er ist ihm vielmehr nur eine, durch die Schlechtigkeit der Menschen unvermeidlich gewordene Nothwendigkeit; das kleinere von zwei Uebeln. W. v. Humboldts Ansicht über das Wesen und den Zweck des Staates erklärt er mit Befriedigung als sich mit der seinigen völlig deckend — also das Princip der Nichteinmischung des Staates in die privaten Verhältnisse der einzelnen, wie dies Humboldt in der Forderung zusammenfasst: „der Staat enthalte sich aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand der Bürger und gehe keinen Schritt weiter, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst und gegen auswärtige Feinde nothwendig ist; zu keinem anderen Endzwecke beschränke er ihre Freiheit."[2])

Es verdient übrigens hervorgehoben zu werden, dass vielfach auch sonst in rechts- und staatswissenschaftlicher Beziehung eine Verwandtschaft zwischen Wilhelm v. Humboldt und Schopenhauer besteht[3]). Des Ersteren

1) Brief Schs. vom 1. März 1858 an Joh. Aug. Becker — „Schopenh. Briefe", ed. Grisebach, pag. 138.

2) „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen" von W. v. Humboldt; ed Reclam, Leipzig; pag 53. Ibid. pag. 60 heisst es: es sei derGrundsatz aufzustellen, „dass die Erhaltung der Sicherheit sowohl gegen auswärtige Feinde als innerliche Zwistigkeiten den Zweck des Staates ausmachen und seine Wirksamkeit beschäftigen muss." Vgl. ibid. pag. 30. 31. ff. u. ö.

3) Rudolf Lehmann macht pag. 81 seines „Schopenhauer" auf diesen Zusammenhang aufmerksam. Ebenso: Johannes Volkelt: „Arthur Schopenhauer," pag. 304. In der Weigt'schen Untersuchung ist dagegen dieser Beeinflussung Schopenhauers nicht gedacht: ebenso wenig ist darauf hingewiesen, dass Humboldt und Schopenhauer bei ihrer Formulirung des Staatszweckes ganz im Banne des aus dem Physiokratismus herausgewachsenen naturrechtlich-volkswirtschaftlichen

„Ideen", verfasst bekanntlich schon im Jahre 1792, erschienen erst 1851 (herausgegeben von E. Cauer) und sind zweifellos für die betr. Parthien der im nämlichen Jahre herausgekommenen „Parerga und Paralipomena" Schopenhauers, ebenso für die 3. Auflage (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1859) der „W. a. W. u. V." und in noch höherem Grade für die nach Schopenhauers Tode veröffentlichten „Neuen Paralipomena" benutzt worden. Citirt findet sich freilich W. v. Humboldt bei Schopenhauer ausser in der erwähnten Stelle nur noch einmal [1]).

Auch Humboldt gehörte der Aufklärungsphilosophie, wie sie namentlich durch die Franzosen ihre geistreichste Form erhalten hatte, an, und bei der Aufstellung seiner Definition vom Zwecke des Staates beruft er sich „Ideen etc." pag. 60, Anm. 1 — ausdrücklich auf den bekannten liberalen Politiker Mirabeau [2]).

Indem nun Schopenhauer als das Mittel für das Zustandekommen des Staates den Vertrag ansieht, ist er sich wohl bewusst, dass er dies Princip nicht als erster aufstellt. Merkwürdig freilich berührt es, dass er für seine Staatstheorie Plato als Gewährsmann heranzieht [3]), und zwar lediglich deshalb, weil dieser in seiner „Republik" ebenfalls auf dem Vertragsstandpunkte steht. Dabei bedenkt Schopenhauer freilich nicht, dass Plato die empirische Entstehung des Staates nur ganz nebensächlich [4]), man möchte sagen, gleichgültig behandelt, und dass es ihm viel-

Ideenkreises Adam Smiths stehen. Schopenhauer hat des letzteren „Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations" (1776 erschienen) gekannt. Vgl. W. Grisebach: „Edita u. Inedita Schop." (Leipzig, Brockhaus 1888,) pag. 131 u. „Grdl. d. Moral." pag. 613.

1) Nämlich in dem Briefe an Adam v. Doss, dat. 13. Oktober 1856 — wo Schopenhauer missmuthig die Thatsache verzeichnet, dass Humboldts „Briefe an eine Freundin" bereits die 6. Auflage erfahren hätten.

2) „La sureté et la liberté personnelle sont les seules choses qu'un être isolé ne puisse s'assurer par lui même." (Mirab. Sur l'éducation publique. p. 119.)

3) „W. a. W. u. V." I. pag. 443.

4) Vgl. W. Windelband: „Gesch. d. Phil." (Freiburg 1898), pag. 101 f.

mehr auf die Aufgabe, das Ziel des Staates ankommt, und dieses erblickt er bekanntlich nicht in der Tüchtigkeit und dem Glück des Individuums, sondern in der sittlichen Vollkommenheit der Gattung. Es kann gar keinen grösseren Gegensatz geben, als den zwischen der Staatsauffassung eines Plato und derjenigen eines Schopenhauer. Das ethische Ideal tritt bei Plato auf das politische Gebiet hinüber, während Schopenhauer, wie bereits betont, jeden moralischen Zweck des Staates ausdrücklich in Abrede stellt[1]). Vgl. „W. a. W. u. V." I. pag. 444 f.

Aber nicht nur Plato, sondern auch Aristoteles zieht Schopenhauer zur Begründung seiner Auffassung vom Staate heran.[2]) Allerdings hat dieser gelehrt:[3]) *τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν. τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς*, aber das besagt doch bei weitem mehr, als dass der Staat — wie Schopenhauer behauptet — nur zur Sicherung von Leib und Leben seiner Bürger da sei. Ist ferner auch der Weg des Aristoteles in seiner „Republik" wesentlich von dem Platos verschieden, so stimmen beide doch in der Formulirung des Zweckes des Staates in der Hauptsache überein: die sittliche Vollkommenheit der Gesamtheit, herbeigeführt planmässig durch den Staat.

Weiter: Dass Plato (kritiklos) die gemeinsame Uebereinkunft, um dem Egoismus aller die Spitze abzubrechen, als Mittel der Staatsbildung acceptirt, weiss Schopenhauer zu seinen Gunsten recht wohl anzuführen, aber davon, dass Aristoteles, den er doch auch für sich citirt, von vornherein bezüglich des Zustandekommens des Staates einen das Princip der Vertragstheorie direkt verwerfenden Standpunkt

1) Vgl. „N. Paralip." (Appendix), pag. 408: „ . . . Der Staat hat keinen ethischen Zweck, geht nicht aus auf Begründung der Moralität, sondern der Sicherheit." — ibid. pag. 170. (§ 254: „Von dem, was die Pseudo-Philosophen unserer Zeit lehren, der Staat habe zur Absicht Beförderung des moralischen Zwecks des Menschen, ist viel eher das Gegentheil wahr."

2) „W. a. W. u. V." I. pag. 446.

3) De Rep. III.

einnimmt, sagt Schopenhauer nichts. Das *ζῷον πολιτικόν* des Aristoteles ist ein Wesen von Fleisch und Blut, steht auf historischem Boden — Aristoteles ist einer der ersten Vertreter der **historischen** Rechtsauffassung überhaupt. Schopenhauer kennt dagegen nur den *ἄνθρωπος* als *ἄπολις*, und um zu einem *ζῷον πολιτικόν* zu werden, bedarf jener nach Schopenhauers Auffassung erst des Vertrages, während er es bei Aristoteles schon *φύσει* ist.

Gerade die schon mehrfach erwähnte Stelle: „W. a. W. u. V." I. pag. 446 ist so ungemein interessant für die Schwächen der Schopenhauerschen Argumentation.

So sagt er dort weiter, auch der „alte Grundsatz aller Staatsordnung" — „Salus publica prima lex esto" — bezeichne die Richtigkeit seiner Staatsauffassung. Es fragt sich nur eben auch hier, wie oben bei dem *εὐδαιμόνως καὶ καλῶς ζῆν*, ob die salus publica durch die Bestimmung des Staates als einer blossen Schutz- oder Sicherheitsanstalt nach aussen und innen erschöpft werde.

Schopenhauer scheint sich übrigens selbst nicht recht klar darüber geworden zu sein, an welchen Stellen der klassischen Philosophie die Anknüpfungspunkte für seine Auffassung vom Wesen und dem Zustandekommen des Staates zu suchen seien[1]).

Schopenhauer ist auch da Eklektiker. Nicht nur bei Plato und Aristoteles sind nämlich die Quellen zu suchen, aus denen er schöpft, sondern ebenso bei den Sophisten[2]) und im Epikuräismus.

Schopenhauer, in der Auffassung staatsrechtlicher Materien, wie schon hervorgehoben, der Aufklärungsperiode zugehörig, theilt mit Thrasymachos von Chalcedon, mit Kallikles und Lykophron die Basis des Ursprunges

1) Es liefert diese Thatsache einen charakteristischen Beleg zu dem pag. 17 dieser Abhandlung erwähnten Urtheile Windelbands über Schopenhauer.

2) Auf die Anklänge Schopenhauerscher rechtsphilosophischer Anschauungen an das klassische Alterthum geht Weigt in seiner Abhandlung überhaupt nicht ein.

staatlicher Gemeinschaft: nämlich das wohlverstandene Interesse des einzelnen.

Dieses dient ihm freilich nur dazu, das Zustandekommen von Recht und Staat und, wie weiter gezeigt werden soll, die diesen beiden obliegende Aufgabe — Schutz nach innen und aussen — vermittels der Vertragstheorie zu erklären. Dass aber jenes „wohlverstandene Interesse" im Gegensatze zu dieser Auffassung auch als durchaus positives, entwickelungsfähiges Princip in der Rechts- und Staatsphilosophie Verwendnung finden kann, hat ein jüngerer Zeitgenosse Schopenhauers — Rud. v. Ihering — in geistreicher Weise und glänzender Form dargethan, worauf wir später zurückkommen. Bis jetzt hat sich leider nicht nachweisen lassen, ob Schopenhauer mit Ihering, der seit 1852 in dem nahen Giessen als Universitätsprofessor wirkte, persönlich bekannt geworden ist. Wohl aber lässt sich annehmen, dass der Frankfurter Denker von Iherings 1844 vöffentlichten „Abhandlungen aus dem römischen Recht" und auch zum mindesten von dem ersten Bande des „Geistes des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung" (Leipzig, 1852—65. 4. u. 5. Aufl. 1878—94) Kenntnis gehabt hat, da beide Werke gleich bei ihrem Erscheinen in den weitesten Kreisen, und zwar auch bei Nichtjuristen, lebhafte Aufmerksamkeit erregten und eine überaus bewegte Discussion hervorriefen.

Noch eine weitere wesentliche Aehnlichkeit zeigt sich zwischen Schopenhauer und seinen griechischen Vorgängern: beide beschäftigen sich im letzten Grunde mit der Lösung der gegensätzlichen Begriffe *φύσις* und *νόμος*, Natur und menschliche Satzung.

Schopenhauer steht, wenn er auch der Sache eine moderne Einkleidung giebt, in dieser Hinsicht auf ziemlich radikalem, um nicht zu sagen, revolutionärem Boden, wie insbesondere aus der interessanten Stelle „W. a. W. u. V." I. pag. 447 („Aber nur . . ." bis: „erzwungenes Unrecht")[1]

1) Mit den an oben erwähnter Stelle ausgesprochenen Ansichten liefert übrigens Schopenhauer einen neuen Beweis dafür, dass er that-

hervorgeht. Freilich darf man die Wichtigkeit dieser Stelle auch nicht überschätzen: sie steht vereinzelt da unter Schopenhauers sämtlichen rechtsphilosophischen Darlegungen; aber als eine Art politischen Selbstbekenntnisses, welches seine innersten Gedanken enthüllt, ist sie doch beachtenswerth. Dasselbe gilt von dem Passus „Parerga u. Paralip." II. pag. 258, wo Schopenhauer betont, dass es die Aufgabe der Staatskunst sein müsse, die physische Gewalt, vor welcher die Maase allein Respekt habe, in den Dienst der Intelligenz und der Gerechtigkeit zu stellen; fehle die letztere, so bestehe der so errichtete Staat aus Betrügern und Betrogenen und treibe über kurz oder lang unvermeidlich der Revolution zu[2]).

Schopenhauer verschliesst seine Augen überhaupt nicht vor den grossen Mängeln, welche einer jeden staatlichen und gesellschaftlichen Organisation mit Nothwendigkeit innewohnen, und ganz wie einst die Sophisten übt er an den bestehenden Zuständen nicht selten eine recht herbe Kritik. Ein charakteristisches Beispiel liefert in dieser Beziehung der gesamte § 263 der „N. Paralipomena," wo der Unterschied zwischen den „natürlichen" und den „konventionellen" Rangunterschieden aufgedeckt

sächlich der naturrechtlichen Schule seiner Zeit zugerechnet werden muss. Zugleich bieten jene Äusserungen einen interessanten Beleg zur Fixirung eines wesentlichen Charakterzuges dieser naturrechtlichen Schule, wie solchen Reinh. Frank in seiner schon früher citirten Abhandlung: „Naturrecht, geschichtliches Recht und soziales Recht" (Leipzig 1891), pag 4 mit den Worten aufstellt: „ . . . Der Conservatismus der Natur-Rechtsschule beginnt erst von dem Augenblicke an, da das positive Recht dem philosophischen durchaus entspricht, und da es niemals eine Zeit gegeben hat, in welcher dies der Fall war, so wird jene Schule stets ihre Aufgabe darin finden, das wirkliche Recht in Übereinstimmung mit dem idealen zu bringen. Bis dieses letzte Ziel erreicht ist, ist das Naturrecht stets fortschrittlich, ja revolutionär . . ."

2 Es ist bemerkenswerth, dass Kant auf einem ganz ähnlichen Standpunkte steht. Auch er sieht das „Heil des Staates" in dem „Zustand der grössten Uebereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien." („Metaph. d. Sitten." ed. H. v. Kirchmann, Leipzig 1881. pag. 157.

wird. Aber schliesslich kommt er doch zu dem Resultat, dass man sich wundern müsse, wie es trotz der vielen Millionen Individuen, die alle von grenzenlosem Egoismus und oft noch von Hass und Bosheit erfüllt seien, „im ganzen noch so ruhig und friedlich, rechtlich und ordentlich in der Welt hergeht, wie wir es sehen; welches doch die Staatsmaschine allein zu Wege bringt." („Parerga und Paralip." II. pag. 257 f.)

III.

Schopenhauers Lehre vom Naturrecht.

In der systematischen Durchführung des Ursprungs aller staatlichen Gemeinschaft aus dem wohl verstandenen Interesse des Einzelnen[1] — welche Lehre, wie gezeigt, in verschiedenen Anläufen schon bei den Sophisten zu finden ist — schliesst sich dann Schopenhauer eng an Epikurs *κύριαι δόξαι* an. Er acceptirt die *συνθήκη* und das Hervorgehen des menschlichen Geschlechtes mittels dieser aus dem

1) Schopenhauers Auffassung von dem Zustandekommen des Staates wird von Kant insofern getheilt als auch dieser den sogenannten „Staatsvertrag" acceptirt, indes argumentirt er, wie dies besonders § 44 der „Metaphysik der Sitten" (ed. H. v. Kirchmann Leipzig 1881; pag. 150 f.) zeigt, wesentlich anders, als Schopenhauer. Es ist nicht das „wohlverstandene Interesse des Einzelnen", welches bei Kant zur Abschliessung des Staats-Vertrages führt, sondern nach ihm liege es a priori in der Vernunftidee des nicht-rechtlichen Natur-Zustandes, aus ihm herauszukommen und sich mit allen anderen „dahin zu vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äusseren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand (zu treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äussere ist) zu Theil wird."

Im übrigen ist es nicht ohne Interesse, dass, während Schopenhauer den Staatsvertrag als ein Faktum, ein Ereignis, an dem nicht gezweifelt werden kann, hinstellt, der Philosoph von Königsberg etwas vorsichtiger verfährt. So erklärt er — „Metaph. d. Sitten", pag. 154: — „Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmässigkeit desselben allein gedacht (sic!) werden kann, ist der ursprüngliche Kontrakt etc."

Stadium der Wildheit im Laufe der Zeit zur Civilisation. Mit Epikur sieht Schopenhauer auch ein jedes Gesetz als *σύμβολον τοῦ συμφέροντος* an, als eine Uebereinkunft über den gemeinsamen Nutzen. Die letzte Consequenz aus diesen Anschauungen, die Folgerung, die dann Karneades (155 in Rom) mit besonderer Schärfe gezogen haben soll — dass es nichts an sich Rechtes oder Unrechtes, sondern nur ein durch menschliche Berechnung entstandenes Staatsrecht gäbe — theilt aber Schopenhauer nicht, sondern nun setzt er seinen Begriff des Naturrechtes ein: es giebt sehr wohl etwas Rechtes vor aller Staatenbildung, aller Vertragsschliessung.

Sokrates, Plato und Aristoteles halten bekanntlich, wenn sie auch im einzelnen über das Wesen dieses Naturrechtes verschiedener Meinung und nicht selten überhaupt darüber schwer verständlich sind, daran fest, dass das Recht mehr oder weniger *φύσει* sei, ein Geschenk der Natur oder der Götter, und dass das staatliche Recht nur ein Abglanz dieses ewigen und ursprünglichen darstelle. Auf diesem Standpunk steht auch Schopenhauer, und sein Verhältnis zur klassischen Philosophie lässt sich bezüglich seiner Rechtsphilosophie nunmehr dahin formuliren, dass er das Zustandekommen und die wesentlich utilistischen Zwecke des Staates (— Vertrag — Schutzanstalt) den Sophisten und Epikur, die Idee eines ursprünglichen Rechtes (*φύσει*) dem Plato und Aristoteles entlehnt hat

Die Sophisten landeten schliesslich in demselben Hafen, von dem aus später die moderne historische Rechtsschule ihre Fahrt unternahm. Jene lieferten Schopenhauer die praktischen Bestandtheile seiner Rechtsphilosophie; von den beiden grossen Systematikern der Griechen nahm er dann als theoretisches Element jenen anderen Bestandtheil, und nun sucht er diese beiden gegensätzlichen Momente, also die historische und die naturrechtliche Auffassung zu vereinigen, gewissermassen ein Compromiss zwischen den feindlichen Mächten herzustellen.

Dies gelingt ihm freilich, wie bereits hervorgehoben wurde, nicht sonderlich; man hat immer den Eindruck, dass jene beiden Theorien unversöhnt neben einander bestehen, und zwar zeigt sich schon äusserlich ein gewisses Missverhältnis zwischen ihnen, denn während die Vertragstheorie räumlich und inhaltlich bei Schopenhauer entschieden im Vordergrunde steht, erfährt sein „Naturrecht" als solches eine weit weniger eingehende und klare Behandlung. Während die Alten sich mit der umfassenden Frage beschäftigen, ob denn durch die ewig gleiche Natur (φύσις) auch ein über allen Wechsel und alle Verschiedenheiten erhabenes Gesetz, das für alle Zeiten und Völker gelte, bestimmt sei, stellt sich Schopenhauer, weit entfernt von einer solchen idealen Auffassung, auf den Standpunkt, in durchaus nüchterner und höchst prosaischer Weise, so recht im Sinne der ausklingenden Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts zu behaupten, das „Naturrecht" sei als für den „Naturzustand" des Menschengeschlechts geltend anzusehen, und dieser letztere habe in der Periode bestanden, wo man noch ohne positives Gesetz gelebt habe.[1])

So wenigstens lassen sich die vereinzelten Bemerkungen über den Gegenstand in der Hauptsache zusammenfassen, denn eine scharf abgegrenzte Definition über Naturrecht und Naturzustand fehlt, wie schon mehrfach erwähnt, bei Schopenhauer; ebenso unterlässt er es, darauf zurückzu-

---

1) Vgl., „W a. W. u. V." I. pag. 440. II. 700. „Neue Paralipomena" pag. 169. 404 f.

In dem sehr interessanten § 117 der „Parerga u. Paralip." II. (pag. 235 f.) stellt Schopenhauer wohl in durchaus zutreffender Weise die Anschauungen Hobbes, Puffendorfs und Rousseaus über den Naturzustand an einem geschickt gewählten Beispiel einander gegenüber — er fragt, was zwei Menschen, die in der Wildnis jeder ganz einsam aufgewachsen wären und sich zum ersten Male begegneten, thun würden, aber er geht auf den „Naturzustand" auch hier nicht weiter ein, sondern benutzt das Beispiel nur als Beleg zu seiner Lehre von der „unermesslichen Verschiedenheit angeborener moralischer Disposition der Individuen."

kommen, wann und wo jener „Naturzustand“ zu finden sei[1]). Die Sache gewinnt erst durch eine eigenthümliche, aber sehr interessante Manipulation wieder einen gewissen Halt; es ist eine Art Schiebung, die Schopenhauer vornimmt. Das ihm gleichsam unter den Händen zerfliessende „Naturrecht“ ersetzt er nämlich, wenngleich er diesen Schritt nicht ausdrücklich bekennt, durch das „Moralgesetz“[2]) oder die „reine Rechtslehre“[3]), kurz, durch die Ethik schlechthin. Unrecht und Recht sind danach „bloss moralische Bestimmungen, d. h. solche, welche hinsichtlich der Betrachtung des menschlichen Handelns als solchen und in Beziehung auf die innere Bedeutung dieses Handelns an sich Gültigkeit haben“ („W. a. W. u. V.“ I. pag. 440).

Schopenhauer thut so, als sei es eine ganz ausgemachte Sache, etwas Selbstverständliches, dass sich jenes Naturrecht mit dem „moralischen Recht[4])“ völlig decke, beides nur verschiedene Benennungen der nämlichen Sache seien. Die Giltigkeit des moralischen Rechtes erstrecke sich „nur auf das Thun und die aus diesem dem Menschen erwachsende

1) Es ist bemerkenswerth, dass Kant, welcher, wie gezeigt, ebenfalls Anhänger der Vertragstheorie ist, nicht, wie Schopenhauer, lehrt, der Einzelne habe bei dem Verlassen des Naturzustandes nur einen Theil seiner äusseren Handlungsfreiheit geopfert, sondern Kant ist vielmehr der Ansicht, — vgl. Metaph. d. Sitten etc. pag. 155. — der Mensch habe „die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.“ Schopenhauers und Kants Ansichten scheiden sich hier also wesentlich.

2) „Grundl. d. Moral.“ pag. 599 behauptet Schopenhauer, es gäbe „ein rein ethisches Recht oder Naturrecht.“

„Parerga u. Paralip.“ II. pag. 248 redet er von der „moralischen Natur des Rechts.“

„W. a. W. u. V.“ I. pag. 447 werden die „reine Rechtslehre,“ das „Naturrecht“ und das „moralische Recht“ identificirt.

3) Auch der Ausdruck „reines Recht“ findet sich; vgl „W. a. W. u. V.“ I. pag. 448.

4) „N. Paralip.“ § 212 (pag. 142.) bezeichnet Schopenhauer das „Moralgesetz“ auch als „Reich Gottes.“

Selbsterkenntnis seines individuellen Willens, welche Gewissen heisst." (ibid.) Eine Seite weiter nennt Schopenhauer die „reine Rechtslehre" dann freilich wieder bloss „ein Kapitel" der Moral[1]). Und dass er überhaupt bei der Construirung jener Begriffe der Ethik, des Naturrechtes u. s. w. sich nicht streng an die einmal gegebenen grundsätzlichen Definitionen hält, ja, dass er sich in offenbare Widersprüche selbst in seinen eigenen Begriffsbestimmungen verwickelt, dafür bietet die Stelle „Neue Paralip." pag 169 einen charakteristischen Beweis. Dort heisst es:

„Die Ethik frägt: Was sind die Pflichten der Gerechtigkeit gegen andere? i. e. was muss ich leisten? — Das Natur-Recht frägt: Was brauche ich mir von andern nicht gefallen zu lassen? i. e. was muss ich leiden? Nämlich nicht: ‚Damit ich nicht ungerecht sei'; sondern: ‚Damit ich nicht mehr thue als jeder thun muss, um sich seine Existenz zu sichern, und als folglich ein jeder gutheissen wird, um nach demselben Mass gemessen zu werden, und also der Verein Aller mir nicht wehren wird"[2]).

Dieselbe Aufgabe, die Schopenhauer hier dem „Naturrecht" zuertheilt, hat nach ihm sonst gerade der Staat, nämlich, „dass einem Jeden Recht widerfahre[3])", dass er also eben nicht Unrecht zu leiden brauche. „Ja, liesse sich ein Unrechtthun denken, mit welchem kein Unrechtleiden von einer anderen Seite verknüpft wäre, so würde konsequent der Staat es keineswegs verbieten" — erklärt Schopenhauer u. a. ausdrücklich „W. a. W. u. V." I. pag. 444.

Zweifellos schwebte Schopenhauer bei jener Gegenüberstellung von Naturrecht und Ethik wieder der

1) Ebenso „W. a. W. u. V." I. pag. 444.
„Grundlage d. Moral." nennt Schopenhauer die „Rechtslehre" einen „Theil der Moral."

2) Ein gewisser Anklang an Kants Definitionen von Gesetz und Recht ist hierbei nicht zu verkennen; vgl. Imman. Kants „Metaphys. d. Sitten", ed. J. H. v. Kirchmann (Leipzig. 1881.) pag. 31 f. 123 ff.

3) „N. Paralip." pag. 168.
„W. a. W. u. V." I. pag. 443.

schwankende Begriff der „reinen Rechtslehre“ vor, nach deren Anleitung — vgl. „W. a. W. u. V.“ I. pag. 447. — die positive Gesetzgebung im Wesentlichen durchgängig bestimmt sein müsse, so dass für jede Satzung der letzteren ein „Grund in der reinen Rechtslehre“ nachweisbar sei.

Wie insbesondere der „Naturzustand“ beschaffen sein müsste, in dem der 2. Theil des oben über das Naturrecht Gesagten (— von: „damit ich“ . . bis . . „wehren wird“ massgebend werden könnte, entzieht sich vollends aller Möglichkeit der Erfahrung.

Indem Schopenhauer, wie wir gezeigt haben, den Staat als eine nothwendige Schutzanstalt gegen die nachtheiligen Folgen des Egoismus hingestellt hat, erklärt er als die Basis solcher Organisation im letzten Grunde die anerkannte Ungerechtigkeit des Menschengeschlechts[1]). Diese äussert sich allemal in der laesio[2]) des andern, in einem Eingriff in seine Willenssphäre. Aus den früher Gesagten wird es erklärlich, dass Schopenhauer den Begriff des Unrechts als der ursprüngliche und positive der des Rechtes als der abgeleitete und negative erscheinen musste[3]).

Immerhin könnte nun, wo aus der Erfahrung heraus die Errichtung des Staates „aus gegenseitiger Furcht vor gegenseitiger Gewalt“[4]) nachgewiesen erscheint, der Begriff des Rechts und Unrechts bloss etwas vom Staate Geschaffenes sein — der Standpunkt der Sophisten und Hobbes und Spinozas[5]). (Auf Schopenhauers abfällige und dabei ungerechte Beurtheilung der gesamten Rechtslehre Spinozas wird später eingegangen werden). Schopenhauer aber muss seinen Standpunkt des Naturrechts, das bei ihm die Ethik ganz oder doch wesentlich ausfüllt, wahren

1) Vgl. „Parerga und Paralip.“ II. § 123 (pag. 249.)
2) „Grundl. d. Moral.“ pag. 598.
3) „W. a. W. u. V.“ I. pag. 437.
4) „Grundl. d. Mor.“ pag. 579.
5) „Parerga u. Paralip.“ II. 249. „W. a. W. u. V.“ I. 441 II. 694 Vgl. Rapaport: „Spinoza u. Schopenh.“ pag. 108. 110. 116.

und so scheut er selbst vor folgender kühner Argumentation nicht zurück: er setzt — „Grundl. d. Mor." pag. 599 — die Begriffe Unrecht und Recht als „gleichbedeutend mit Verletzung und Nichtverletzung" und erklärt sie damit als „offenbar unabhängig von aller positiven Gesetzgebung und dieser vorhergehend": „also giebt es ein rein ethisches Recht oder Naturrecht, und eine reine, d. h. von aller positiven Satzung unabhängige Rechtslehre."

Unrecht und Recht sind aber hier **nicht** gleichbedeutend mit Verletzung und Nichtverletzung, sondern werden es erst in dem Augenblicke, wo der vielberufene Staatsvertrag — seine Möglichkeit einmal angenommen — abgeschlossen wird, in welchem Momente doch überhaupt erst der Beginn der Rechtsordnung oder, im Sinne Schopenhauers, des „positiven Gesetzes" sich vollzieht. Vor jenem Vertrage giebt es nur das von Schopenhauer ebenfalls eingeräumte bellum omnium contra omnes. Kant ist hier consequenter, als Schopenhauer. Er erklärt [1]) bezüglich des Naturzustandes: „Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des Anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmässig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten." (d. h. also auch hier: die nothwendige Voraussetzung des ursprünglichen Vertrags!). Weiter heisst es dort: „Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äusserlich gesetzloser Freiheit zu sein und zu bleiben, thun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich unter einander befehden; denn was dem einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem anderen etc."

In dem Bestreben, das „Natur"-Recht, dessen innere Hohlheit er wohl selbst dunkel gefühlt haben mag, zu retten, da es ihm eben vor allem auf die „rein moralische Betrachtung des menschlichen Handelns" [2]) ankommt, führt Schopenhauer an der oben erwähnten Stelle — „Grundl. d. Moral", pag. 599 — weiter aus, die Grundsätze der

1) „Metaphysik der Sitten", herausgegeb. v J. H. v. Kirchmann. Leipzig 1881, pag. 123 f.

2) „W. a. W. u. V." I. pag. 441.

reinen Rechtslehre, die allerdings in der Verletzung einen „empirischen Ursprung" hätten, beruhten „an sich selbst" auf dem „reinen Verstande" welcher a priori das Princip an die Hand giebt: causa causae est causa effectus: welches hier besagt, dass von dem, was ich thun muss, um die Verletzung eines anderen von mir abzuwehren, er selbst die Ursache ist, und nicht ich;[1]) also ich mich allen Beeinträchtigungen von seiner Seite widersetzen kann, ohne ihm Unrecht zu thun."

Schopenhauer arbeitet hier auf einmal mit ganz neuen Begriffen und behauptet nur, aber beweist nicht. Ebendort redet er dann von „Grundbegriffen von Unrecht und Recht, die jeder a priori fasst" — sonach also hätte man es mit einer Art angeborener Ideen zu thun, und dann allerdings wäre das Recht schon φύσει vorhanden.[2])

Schopenhauer hat diesen Gedankengang an keiner anderen Stelle seiner Werke wieder aufgenommen. Dass die ganze Auseinandersetzung durchweg unzulänglich und unhaltbar ist, liegt auf der Hand. Einen Beleg für die Richtigkeit seiner Ansicht sieht Schopenhauer — und dies setzt seiner merkwürdigen Darlegung gewissermassen die Krone auf — in dem Umstande, dass die Wilden „alle ganz richtig, oft auch fein und genau, Unrecht und Recht unterscheiden: welches sehr in die Augen fällt bei ihrem Tauschhandel und anderen Übereinkünften mit der Mannschaft europäischer Schiffe, und bei ihren Besuchen auf diesen. Sie sind dreist und zuversichtlich, wo sie Recht haben, hingegen ängstlich, wenn das Recht nicht auf ihrer Seite ist." („Grundl. d. Mor." pag. 599 f.).

1) Die raffinirte Vernünftelei, wie sie der Aufklärungsepoche eigen war, zeigt sich in diesem Raisonnement wieder recht deutlich! Zugleich benutzt Schopenhauer jenes Princip der causa causae zur Construction seiner Lehre von der „Nothwehr", die nichts weiter darstellt, als nach seiner Auffassung ein Zurückfallen in den „Naturzustand;" daher auch die Rücksichtslosigkeit ihrer Anwendung bei ihm.

2) „N. Paralip." § 215 (pag. 155) erklärt Schopenhauer ebenfalls, das Moralgesetz, die „Regel zu einem Handeln ohne Zweck", sei a priori gegeben.

Abgesehen nun davon, dass diese angebliche Wahrnehmung ethnographischer Art, wie durch neuerliche Forschungen nachgewiesen, in solcher Verallgemeinerung durchaus nicht zutrifft, macht es einen beinahe komischen Eindruck, einen so subtilen, rein gedanklichen Prozess, wie ihn Schopenhauer entwickelt, auf eine einzelne, grobe empirische Thatsache gestützt zu sehen.

Die Sache ist aber in gewissem Sinne interessant und liefert einen indirekten Beweis für die Richtigkeit der Zurechnung Schopenhauers zur Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, sow it rechtsphilosophische Materien in Frage kommen. Schon die Wahl des Beispiels -- die „Wilden", -- also ganz nach Art des Rousseauschen Naturmenschen, — ist bezeichnend. Sie repräsentiren auch nach Schopenhauers Auffassung wenigenstens annähernd den „Natur"-Zustand und wenn von ihnen „allen" die nämliche Handlungsweise auf Grund bestimmter Eindrücke erfolgt, so deutet dieses Moment doch gewiss auf eine ihnen gemeinsame, ursprüngliche oder angeborene Idee vom Recht und Unrecht — also ist auch in diesem Sinne ein „Natur"-Recht nachweisbar. (So ähnlich ist jedenfalls Schopenhauers Gedankengang hierbei).

Immer und immer wieder versucht Schopenhauer, wie man sieht, den Begriff des „Naturrechts" einzuschmuggeln, ohne doch vor der Kritik damit Stand halten zu können.

Dem allgemeinen Egoismus stellt nun Schopenhauer die Tugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe gegenüber[1]), und diese beiden sollen im letzten Grunde der „echten moralischen Triebfeder" – dem Mitleid -- entstammen. Die Voraussetzung bei alledem ist für Schopenhauer die Überzeugung, dass es thatsächlich menschliche Handlungen giebt, bei denen alle eigennützigen Motive im weitesten Sinne des Wortes wirklich ausgeschlossen sind, dem Handelnden also das Wohl und Wehe des anderen

1) „Grundl. der Mor." pag. 580 ff.

„unmittelbar am Herzen“ liegt[1]). Schopenhauer nennt diesen Vorgang „erstaunenswürdig, ja, mysteriös“ und bezeichnet das Mitleid selbst als das „ethische Urphänomen“[2]).

Dieses Mitleid soll sich nun in 2 Richtungen geltend machen: zunächst in einer negativen — indem es mich abhält, dem anderen Leiden zuzufügen; — und darauf in einer weitergehenden positiven — indem es mich antreibt: dem anderen zu helfen[3]). Aus der ersten Richtung, bezw. dem „ersten Grade“ des Mitleids, wie Schopenhauer sich ausdrückt, entspringt die Maxime „Neminem laede“, d. i. der Grundsatz der Gerechtigkeit („Grundl. d. Mor.“ pag. 595); aus dem 2. Grade des Mitleids stammt die Maxime „omnes, quantum potes, iuva“, d. i die Menschenliebe. Schopenhauer erklärt — „Grundlage d. Moral.“ pag. 564 — das Mitleid für „eine unleugbare Thatsache des menschlichen Bewusstseins;“ es sei diesem „wesentlich eigen, beruht nicht auf Voraussetzungen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung; sondern ist ursprünglich und unmittelbar, liegt in der menschlichen Natur selbst, hält eben deshalb unter allen Verhältnissen Stich, und zeigt sich in allen Ländern und Zeiten; daher an dasselbe, als an etwas in jedem Menschen nothwendig vorhandenes, überall zuversichtlich appellirt wird.“ Es giebt ein „natürliches Mitleid.“ (ibid).

Nunmehr zeigt es sich aufs deutlichste, woher Schopenhauer seinen Begriff des „Naturrechts“ hat: er fällt ganz und gar in die Ethik. Wenn aus dem Mitleid die „Tugend der Gerechtigkeit“ fliesst und wenn das „Naturrecht“ in jedem „ursprünglich“ vorhanden ist, jeder positiven Rechtslehre zu Grunde liegt, u. s. w., wie die Wendungen alle heissen, die Schopenhauer dafür gebraucht, so stellt sich die **Wesensgleichheit von Naturrecht** und **Mitleid** heraus. Vom ethischen Standpunkte ist das Letzte, das Nichtweiterzuerklärende, der „geheimnisvolle“ oder „mysteriöse“

1) „Grundl. der Mor.“ pag. 590.
2) „Grundl. der Mor.“ pag. 503.
3) „Grundl. der Mor.“ pag. 608.

Vorgang im nichtegoistischen Handeln das Mitleid; vom praktisch-politischen Standpunkte aus das „Naturrecht" (reines Recht, reine Rechtslehre, u.s.w., vgl. S. 33 dieser Abh.).

Nun wird es auch erklärlich, warum Schopenhauer dem Staate einen rein negativen Zweck vindicirt, warum nach seiner Anschauung überhaupt das Unrecht in der Welt das Ursprüngliche, das Recht erst das Abgeleitete ist.

An sich könnte ja die Frage aufgeworfen werden: warum trägt denn der Staat nicht auch der positiven Richtung des Mitleids — der Menschenliebe — Rechnung? Da lehrt nun Schopenhauer, dass dieser positive Zweig die eigentliche Moral oder Ethik darstelle, welcher es nicht auf die einzelne That, sondern nur auf den Willen, auf die Gesinnung ankomme. Der Staat würde — so führt Schopenhauer „W. a. W. u. V." I. pag. 446 ganz richtig aus — bei seiner auf das Wohlsein aller gerichteten Tendenz „sehr gern dafür sorgen, dass jeder Wohlwollen und Werke der Menschenliebe aller Art erführe; hätten nicht auch diese ein unumgängliches Korrelat im Leisten von Wohlthaten und Liebeswerken, wobei nun aber jeder Bürger des Staates die passive, keiner die aktive Rolle würde übernehmen wollen, und letztere wäre auch aus keinem Grund dem einen vor dem Anderen zuzumuthen. Demnach lässt sich nur das Negative, welches eben das Recht ist, nicht das Positive, welches man unter dem Namen der Liebespflichten oder unvollkommenen Pflichten verstanden hat, erzwingen". Die Maxime: omnes quantum potes, iuva! gilt also nur für jeden einzelnen als solchen, während der Grundsatz: Neminem laede! wegen seiner Negativität sehr wohl von allen zugleich geübt werden kann[1]. So wird der Staat nach Schopenhauerscher Auffassung zu der „Zwangsanstalt," deren alleiniger Zweck es ist, wie wir gesehen haben, „die Einzelnen vor einander und das ganze vor äusseren Feinden zu schützen."

1) Vgl. „Grundl. d. Mor." pag. 598.

IV.

Anwendung der Theorie auf allgemeine Fragen.

Aus den im gesamten Verlauf unserer bisherigen Untersuchung ermittelten Grundanschauungen Schopenhauers über das Wesen und den Zweck des Staates und des Rechtes überhaupt, welche Darlegung in der Ausführung seiner rechtsphilosophischen Ansichten den grössten Raum beansprucht, ergiebt sich nun ohne Schwierigkeiten der Ausblick auf Schopenhauers Stellungnahme zu einzelnen Sonderparthien, speziellen Fragen und Erscheinungen des politischen Lebens. Finden sich bei den verschiedenen Materien hier und da Widersprüche oder Unklarheiten, so muss es sich bei der Kritik in erster Linie immer darum handeln, festzustellen, ob diese Ungewissheiten und Ungenauigkeiten im Zusammenhange mit entsprechenden Mängeln in seinen Principien stehen. Vieles ist da übrigens nur die, wenn auch auf den ersten Blick befremdlich und unserem modernen Bewusstsein selbst abstossend erscheinende Folge seiner fundamentalen Auffassungen. Diese letzteren wieder erfahren mehrfach durch die Anwendung in der Praxis eine charakteristische Beleuchtung.

Hält man die bereits früher hervorgehobene Thatsache fest, dass ein vollständiges rechtsphilosophisches System von Schopenhauer nicht aufgestellt worden ist, bedenkt man ferner den im letzten Grunde den Staat mit all' seinen Einrichtungen überhaupt negirenden Standpunkt Schopenhauers, soweit seine innerste persönliche Überzeugung in Frage kam, so ist es noch alles mögliche, dass er den einschlägigen Materien eine verhältnismässig so eingehende Beachtung hat zu theil werden lassen.

„Der Staat und das Reich Gottes oder Moralgesetz sind so heterogen, dass ersterer eine Parodie des letzteren ist, ein bitteres Lachen über dessen Abwesenheit, eine Krücke statt eines Beines, ein Automat statt eines Menschen" — so spricht sich[1]) der alternde Philosoph

1) „Neue Paralip." § 212. (pag. 142).

in sarkastischer Weise über die faktische Beschaffenheit Staates aus.

Inwieweit die politische Lage seiner Zeit[1]) den einsamen Denker bei diesem abfälligen Urthei beeinflusst haben mag, entzieht sich leider unserer Kenntnis; nur soviel wissen wir, dass er ein energischer Gegner der Revolution von 48 gewesen ist. Es finden sich darüber namentlich in seinen Briefen so manche interessante Äusserungen, doch verbietet sich ein Eingehen an dieser Stelle auf jene mehr persönlichen Momente.

a) Verwerfung aller Utopien.

Wohl aber ist hervorzuheben und wird auch angesichts der theoretischen Principien Schopenhauers von der Bedeutung des Staates vollkommen verständlich, dass er allen Utopien gegenüber eine ablehnende Haltung einnimmt. Die bedeutendsten Phantasiegemälde über den „vollkommensten Staat" sind Schopenhauer übrigens bekannt gewesen. Gegen alle derartigen Entwürfe eines Thomas Morus, Campanella und Baco von Verulam beruft er sich auf platonische Anschauungen[2]). „Könnte man alle Schurken kastriren und alle dummen Gänse ins Kloster stecken, den Leuten von edelem Charakter ein ganzes Harem beigeben, und allen

1) Weigt in seiner Abhandlung kommt in einem besonderen Abschnitt — „Schopenhauers Stellung zu den Zeitereignissen und den Fragen der hohen Politik" — pag. 33—36, 38 ff. eingehender auf die Beeinflussung Schopenhauers durch die „Zeitströmung"(?) zu sprechen und bringt da verschiedenes Material zusammen, aus dessen Beurtheilung in theilweise ganz gelegentlichen und selbst unsicher überlieferten Äusserungen Schopenhauers er Schlüsse auf dessen rechtspolitische Anschauungen zu ziehen unternimmt. Für Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie können derartige Momente indes nur eine ganz untergeordnete Bedeutung haben; und für den „metaphysischen Kern" seiner Philosophie muss Weigt selbst das Fehlen eines jeden „direkten Zusammenhanges mit den wirthschaftlichen und politischen Zuständen seines Vaterlandes" einräumen, (loc. cit. pag. 56). Wozu dann aber erst die ganze vorherige Erörterung?

2) Vgl. „Parerga und Paralip." II. pag. 264.

Mädchen von Geist und Verstand Männer, und zwar ganze Männer, verschaffen, so würde bald eine Generation erstehen, die ein mehr als Perikleisches Zeitalter darstellte", erklärt Schopenhauer einmal nicht ohne Humor[1]. Hierher gehört auch der Schluss des bereits früher erwähnten § 263 der „N. Paralip." (pag. 174 f.) Schopenhauer behauptet auf das Bestimmteste: die „künstliche und arbiträre" Grundlage der Staatsverfassung könne nicht ersetzt werden durch eine rein natürliche Grundlage, welche an die Stelle der Vorrechte der Geburt die des persönlichen Werthes, an die Stelle der Landesreligion die Resultate der Vernunftforschung u. s. f. setzen wollte; weil eben, „so sehr auch dies Alles der Vernunft angemessen wäre, es demselben doch an derjenigen Sicherheit und Festigkeit der Bestimmungen fehlt, welche allein die Stabilität des gemeinen Wesens sichern."[2]) Für den scharfen Blick und die Klarheit des Denkens gerade hinsichtlich des politischen Ideales, wie es Schopenhauer im Gegensatze zu so vielen seiner Zeitgenossen um die Mitte des Jahrhunderts vorschwebte, zeugen die prägnanten Worte: „Eine Staatsverfassung, in welcher bloss das abstrakte Recht sich verkörpert, wäre eine vortreffliche Sache für andere Wesen, als die Menschen sind". („Parerga u. Paralip." II. pag. 260 ibid. pag. 261 wendet er sich gegen die Republik der Ver. Staaten Nordamerikas).

Mit seiner Auffassung der „reinen Rechtslehre" oder des „Naturrechts" stimmt nun freilich eine solche Anschauung nicht völlig zusammen. Hier kommt eben der Theoretiker mit dem loyalen Staatsbürger in Schopenhauer in merkwürdigen Konflikt.

Rudolf Lehmann[3] erklärt zutreffend, Schopenhauer stehe in praktisch-politischer Hinsicht „durchaus auf dem Boden des Restaurationszeitalters; aber seine Beweggründe

1) „W. a. W. u. V." II. pag. 620.

2) „Parerga und Paralip." II. pag. 260.

3) „Schopenhauer", Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik, Berlin, 1894. 80.

waren doch wesentlich anderer Art als die eines Görres und Gentz“[1]).

Schopenhauers Grundauffassung vom Wesen des Staates als einer blossen Sicherheitsanstalt verträgt sich offenbar ganz gut mit dem erwähnten politischen Ideal, wie es übrigens auch dem gemässigt-rationalistischen Sinne eines frankfurter Republikaners aus der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts entsprechen durfte. So erklärt Schopenhauer, immer sich ganz auf den Boden einer ruhigen, abwägenden Beurtheilung der politischen Verhältnisse stellend: „Es wird immer schon viel sein, wenn die Staatskunst ihre Aufgabe so weit löst, dass möglichst wenig Unrecht im Gemeinwesen übrig bleibe; denn dass es ganz, ohne irgend einen Rest geschehen sollte, ist bloss das ideale Ziel, welches nur approximativ erreicht werden kann“[2]).

Schopenhauer nähert sich hier übrigens sehr der Auffassung der historischen Rechtsschule, indem er ausdrücklich erklärt — „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 258 die Staatskunst habe „in der Wirklichkeit auch noch das gegebene Volk mit seinen nationalen Eigenheiten als das rohe Material zu berücksichtigen, dessen Beschaffenheit auf die Vollkommenheit des Werkes stets grossen Einfluss haben wird.“ Ein gewisses Annähern und Anklingen an Savignys „Volksgeist“ ist hier ganz unverkennbar. Auch darin, dass Schopenhauer erklärt, das Recht bedürfe nothwendig „eines geringen Zusatzes von Willkür und Gewalt“ um „seiner eigentlichen nur idealen und daher ätherischen Natur ungeachtet, in dieser realen und materi

1) In noch viel schärferer Weise äussert sich Karl Otto Erdmann in seiner Abhandlung: „Das monarchische Gefühl“. Eugen Diederichs, Florenz und Leipzig, 1898, über Schopenhauers politische Ansichten. Darin kann man ja Erdmann Recht geben, wenn er ibid. pag. 6 sagt, es sei nicht besonders geschickt, Schopenhauer im Kampfe gegen freisinnige oder demokratische Anschauungen als Bundesgenossen zu citiren; aber dass seine monarchische Gesinnung „nur die Folge eines menschenverachtenden Pessimismus“ gewesen sei, heisst dem Philosophen denn doch Unrecht thun.

2) „Parerga u. Paralip.“ II. 259.

alen Welt wirken" zu können, ohne davon zufliegen in den Himmel, wie beim Hesiod — auch darin ist eine Hinneigung zu einer mehr geschichtlichen Auffassung des Rechtes, als sie Schopenhauer sonst an den Tag zu legen pflegt, zu erblicken.

„Als eine solche nothwendige chemische Basis oder Legierung", so führt er „Parerg. u. Paralip." II. pag. 260 weiter aus, „mag wohl anzusehn sein alles Geburtsrecht, alle erblichen Privilegien, jede Staatsreligion und manches andere; indem erst auf einer wirklich festgestellten Grundlage dieser Art das Recht sich geltend machen und consequent sich durchführen liesse" [1]).

Es ist gewiss hochinteressant, Schopenhauer, dessen kühner Gedankenflug sonst vor keinerlei Autorität oder Schranke Halt machte, vor allen staatlichen Einrichtungen zurückweichen zu sehen. In dieser Hinsicht theilt er die kritische Seite der Aufklärungsphilosophie entschieden nicht. Jedenfalls war in ihm auch das Reaktionsgefühl auf die politisch-bewegten Vorgänge, die sich zum Theil unmittelbar unter seinen Augen abspielten, zu gross, als dass er den berechtigten Kern der 48er Bewegung zu erkennen vermochte; und dem stillen, nur beschaulichen Lebensgenusse huldigenden Gelehrten mussten alle mit jener Erhebung zusammenhängenden Ereignisse, die in seinen Augen alles Bestehende, jede Ordnung umzustürzen drohten, verwerflich und im höchsten Grade verhängnisvoll erscheinen [2]).

1) Hierher gehören auch die Ausführungen „Parerga u. Paralip." II. pag. 255. (§ 125 letzter Absatz).

Vgl. § 130 (pag. 267.) „Parerga u. Paralip." II., wo sich Schopenhauer als unbedingten Anhänger des Adels und seiner Vorrechte kundgiebt. Von besonderem Interesse ist ibid. pag. 268 auch Schopenhauers Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Königthum und Adel.

In den hier und oben angeführten Stellen zeigt sich die bereits erwähnte Thatsache abermals recht deutlich, dass Schopenhauers Naturrechtslehre für die praktische Gestaltung seiner Anschauungen von Staat und Recht allmählich in den Hintergrund tritt.

2) Vgl. insbesondere § 128 der „Parerga und Paralip." II. (pag. 267), wo er sich in scharfen Worten gegen die „Demagogen der Jetztzeit" wendet; ibid. § 126 (pag 256) bezeichnet Schopenhauer die Demagogen als „hinterlistige Gauner."

Gegen solche Gewalten des Umsturzes ruft er darum die Macht des Staates an, und diesen letzteren stattet er in der Theorie wenigstens — denn an praktischer Politik hat sich Schopenhauer niemals betheiligt — mit beinahe unbeschränkten Schutzmitteln zur Aufrechterhaltung der einmal vorhandenen Institutionen aus.

„Die Revolution hat neue Hausnummern gemacht; das einzige von ihr, was zu bleiben verdient“ [1] in diese Worte fasst Schopenhauer sein Urtheil über die Revolution zusammen und zeigt sich dabei mehr paradox, als scharfsinnig und gerecht [2]).

b) Stellung zur Monarchie.

So wird denn Schopenhauer zu dem eifrigsten Vertheidiger einer starken Staatsgewalt und namentlich einer kräftigen Monarchie. Auch abgesehen von seinen persönlichen Vorurtheilen gegen alle Volksherrschaft musste ihm der Zweck des Staates als der einer Schutz- und Sicherheitsanstalt am zweckmässigsten in der Form der Monarchie gewahrt dünken.

Und wieder greift hier Schopenhauer auf den Vertrag zurück. Durch den Staatsvertrag schlossen sich die Individuen, wie wir gesehen haben, zu einer Interessengemeinschaft zusammen, und nun erfolgt durch den

1) Brief Schopenhauers an Frauenstädt vom 26. September 1851. („Schop. Briefe“, pag. 179).

2) Weigt erwähnt in seiner Abhandlung ganz richtig, dass Schopenhauer auch den republikanischen Einheitsbestrebungen der „giovane Italia“ feindlich gegenübergestanden habe (pag. 35), und citirt aus einem Gespräche des Dr. jur. Gwinner mit Schopenhauer vom 18. IX. 1860 („Schopenh. Gespräche“ ed. Grisebach, pag. 92), dass dieser die monarchischen Einheitsbestrebungen Italiens dagegen durchaus sympathisch beurtheilt hätte. Auf den interessanten und für Schopenhauers politischen Scharfblick bemerkenswerthen Zusatz des Philosophen, dass dann an Stelle des alten, reich individualisirten Italiens ein „modern vermischtes und nivellirtes“ treten würde, geht Weigt indes nicht ein.

Vgl. auch „Schopenh. Gespräche“, pag. 91, Abs. 3.

Herrschafts- oder Unterwerfungsvertag die Übertragung der Rechte und der Macht der einzelnen auf die Obrigkeit.

Schopenhauer erklärt [1]), Voltaires Ausspruch: „Le premier qui fut roi fut un soldat heureux" sei allerdings berechtigt; ursprünglich seien alle Fürsten siegreiche Heerführer gewesen und hätten lange Zeit in dieser Eigenschaft geherrscht. „Nachdem sie stehende Heere hatten, betrachteten sie das Volk als das Mittel, sich und ihre Soldaten zu ernähren, folglich als eine Herde, für die man sorgt, damit sie Wolle, Milch und Fleisch gäbe." Der Grund dieser Erscheinung sei in dem Umstande zu suchen, dass „von Natur" (!) nicht das Recht, sondern die Gewalt herrsche; diese habe vor jenem den „Vorzug des primi occupantis", lasse sich deshalb auch nie annulliren und wirklich aus der Welt schaffen, sondern man könne nur verlangen, dass die Gewalt mit dem Rechte verbunden sei, auf der Seite des Rechtes stehe. Aus solchen Erwägungen heraus, lehrt Schopenhauer, sei der Herrschafts- oder (von der anderen Seite her betrachtet) der Unterwerfungsvertrag zu stande gekommen; also auf dem Wege des vernünftigen Raisonnements. „Demnach sagt der Fürst" — so führt Schopenhauer a. a. O. weiter aus: — „ich herrsche über Euch durch Gewalt: dafür aber schliesst meine Gewalt jede andere aus; denn ich werde keine andere neben der meinigen dulden, weder die von Aussen kommende, noch im Innern die des einen gegen den anderen: so seid ihr mit der Gewalt abgefunden" [2]).

Über den Zeitpunkt des Abschlusses dieses zweiten Vertrages erfahren wir ebensowenig wie über denjenigen des Zustandekommens des ersten, des eigentlichen Staatsvertrages. Auch der zweite Vertrag ist für Schopenhauer übrigens eine feststehende Thatsache.

Es ist ganz unverkennbar, dass Schopenhauer hier die von Bodinus vorgebildete und durch Hobbes wieder aufgenommene und voll entwickelte Theorie des rein welt-

1) „Parerga u. Paralip" II. pag. 256.

2) Vgl. auch „Grundl. d. Moral", pag. 575.

lichen Absolutismus ganz und gar acceptirt. Hobbes ist ja auch derjenige gewesen, der den Staatsvertrag der antiken Rechtsphilosophie von neuem als Ausgangspunkt und Bildungsprincip eines staatstheoretischen Systems aufgestellt hat; und sein Einfluss durchzieht insbesondere Schopenhauers Ansichten vom Wesen des Staates, der Monarchie, der Verfassung, der Gesetzgebung u. s. w., soweit all' diese Materien dem Gesichtspunkte eines Vertragsabschlusses überhaupt nur irgend unterliegen können.

Selbst in der Aufnahme des Begriffes der Souveränität, wenn dieser auch bei Schopenhauer keine weitere Entwicklung erfährt, steht der frankfurter Denker vor allem Hobbes nahe. Bei letzterem geht sowohl der Staatsvertrag als der Herrschafts- oder Unterwerfungsvertrag auf eine gemeinsame Quelle zurück, und diese ist der Volkswille. Der eigentliche Träger der Souveräntität, also der Herrschergewelt überhaupt, ist das Volk. Schopenhauer redet freilich immer bloss von gemeinsamer Übereinkunft, Staatsvertrag u. s. w. schlechthin, ohne auf den Volkswillen und die sich daraus ergebenden Consequenzen, die nach Hobbes die Vertreter der sogenannten monarchomachischen Theorien, besonders Buchanan, Languet und Althus, zu ziehen bemüht waren, des weiteren einzugehen. Im Grunde aber hat er doch ähnlich gedacht, wie Hobbes. Nur an einer, und zwar in mehrfacher Beziehung hochinteressanten Stelle — „Parerga und Paralip." II., § 126 (pag. 255) — spricht sich Schopenhauer deutlicher über die Souveränität aus. Es ist das eine jener wenigen Stellen, in denen der Philosoph sozusagen einen Blick in sein politisches Innere thun lässt; da offenbart er einmal seine eigensten persönlichen Ansichten, die er sonst meist in ziemlich vorsichtiger Weise, mit Vorliebe unter der Form allgemeiner theoretischer Darstellung zu verhüllen bestrebt ist. Dort heisst es: „Die Frage nach der Souveränität des Volks läuft im Grunde darauf hinaus, ob irgend jemand ursprünglich das Recht haben könne, ein Volk wider seinen Willen zu beherrschen. Wie sich das

vernünftigerweise behaupten lasse, sehe ich nicht ab."

Sofort aber fügt er die bedeutungsvolle Einschränkung hinzu: „Allerdings also ist das Volk souverän: jedoch ist es ein ewig unmündiger Souverän, welcher daher unter bleibender Vormundschaft stehn muss und **nie** seine Rechte selbst verwalten kann, ohne grenzenlose Gefahren herbeizuführen."

Auf diese Weise öffnet Schopenhauer, wie man sieht, dem politischen Absolutismus eines Bodin und Hobbes Thür und Thor. So kommt er zur warmen Empfehlung der erblichen Monarchie[1], die möglichst wenig durch Verfassungsbestimmungen eingeschränkt werden soll. Schopenhauer erklärt[2], der erbliche König sei „gleichsam die Personifikation oder das Monogramm des ganzen Volkes, welches in ihm zur Individualität gelangt: in diesem Sinne kann er sogar mit Recht sagen: l'état c'est moi." Der erbliche Monarch könne sein und seiner Familie Wohl von dem des Landes gar nicht trennen, während dies beim gewählten meist der Fall sei. Schopenhauer verweist zur Unterstützung der letzten Behauptung auf den Kirchenstaat. (Vgl. „Parerga u. Paralip. II, pag. 263.).

Schopenhauer steht hinsichtlich der Frage nach der zweckmässigster Regierungsform dem aufgeklärten Despotismus sehr nahe. Wie ein Pendel zwischen zwei Anstössen schwebe die menschliche Gesellschaft zwischen zwei „polarisch sich entgegengesetzten Übeln: Despotismus und Anarchie." Der Gedanke, die gerade Mitte zwischen beiden wäre das Rechte, sei ganz verfehlt[3]. Es sei viel-

1) Vgl. „W. a. W. u. V." II. pag. 701.

2) „W. a. W. u. V." I. pag. 443. „Parerga u. Paralip." II. pag. 263.

3) Schopenhauer war insbesondere ein entschiedener Gegner des Constitutionalismus. „Die constitutionellen Könige — so erklärt er „W. a. W. u. V." II. pag. 264 — seien nun aber einmal jetzt Mode geworden." Insbesondere wendet er sich gegen die Nachahmung englischer Verfassungseinrichtungen.

Interessant ist es übrigens, dass Schopenhauer für eine Wiederaufrichtung der deutschen Kaiserwürde eintritt. „Denn an

mehr die Despotie oder wenigstens die Annäherung an sie „ungleich weniger zu fürchten“ als die Anarchie[1]). Als einen besonderen Vorzug der Monarchie betrachtet Schopenhauer ferner den Umstand, dass in ihr die überlegenen Köpfe mehr Aussicht haben, zu Macht und Einfluss zu gelangen, als die „überall natürliche Ligue der bornirten“ Köpfe[2]). „Auf diese Art also hat in Monarchien der Verstand immer noch viel bessere Chancen gegen seinen unversöhnlichen und allgegenwärtigen Feind, die Dummheit, als in Republiken“[3]).

Schopenhauer ist „überzeugter Verstandesmonarchist,“ um mit K. Otto Erdmann[4]) zu reden; es kommt Schopenhauer in der That zu keiner gefühlsmässigen Auffassung des Monarchismus. Wie Frauenstädt mittheilt[5]), habe er einst geäussert, der König könnte statt: ‚Wir von Gottes Gnaden‘ richtiger sagen: ‚Wir von zwei Übeln das kleinste,‘ und zu einer höheren Beurtheilung des Königthums konnte sich Schopenhauer nicht aufschwingen, als in dem Monarchen „allemal die nützlichste Person im Staate“ zu sehen, „deren Verdienste durch keine Civilliste zu theuer vergolten werden können, und wäre sie noch so stark“[6]). Wenn aber Erdmann behauptet[7]): „Indem (also)

ihr hängt die deutsche Einheit und wird ohne sie stets nominell oder prekär sein.“ („W. a. W. u. V.“ II. pag. 265.). Diese Kaiserwürde solle abwechselnd von Preussen und Österreich ausgeübt werden!

1) „N. Paralip.“ pag. 177. (§ 271).

2) Hierzu bemerkt Weigt pag. 15 seiner Abhandlung, Schopenhauer hätte sich, „falls er Historiker gewesen“, sofort den Einwand haben machen müssen, dass auch Eifersucht von Monarchen auf die überlegene Intelligenz ihrer Minister häufig vorkäme. Angesichts der Auffassung Schopenhauers von der (despotischen) Monarchie ist dieser Einwand indes nicht stichhaltig. Viel eher liesse sich die Möglichkeit einer Camarilla- und Günstlingswirtschaft befürchten.

3) „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 262.

4) „Das monarchische Gefühl“ (Leipzig u. Florenz) 1898.

5) „Schopenhauers Gespräche etc“, ed. Griesbach; Berlin. Ernst Hofmann & Co., 1898; pag. 34 f.

6) „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 256 f.

7) „Das monarchische Gefühl“, pag. 7.

Schopenhauer einem Monarchen äusserlich eine möglichst grosse Macht und dazu Ruhm, Ehre und äusseren Glanz einzuräumen bereit war, theilte er ihm gleichzeitig die Rolle eines Popanz und Büttels zu" — so ist ein solches abfälliges Urtheil über den Philosophen ganz entschieden viel zu scharf.

Gerade die Ausführungen Schopenhauers über den Monarchismus gehören zum Interessantesten, was er überhaupt geschrieben hat. Er erklärt — „Parerga u. Paralip." II. pag. 262 — die monarchische Regierungsform für „die dem Menschen natürliche" und behauptet sogar, man fände „auf der ganzen Erde und zu allen Zeiten die Völker, sie mögen civilisirt oder wild sein oder auf den Zwischenstufen stehen, allemal monarchisch regiert" — eine Ansicht, die in dieser Allgemeinheit bekanntlich nicht zutrifft. Selbst auf den bekannten Vers der Ilias II, 204 nimmt er in seiner Vertheidigung der Monarchie Bezug und kann die Thatsache, dass „zu allen Zeiten viele Millionen, ja, bis zu Hunderten von Millionen Menschen Einem Manne, sogar bisweilen einem Weibe, vorläufig selbst einem Kinde unterworfen" seien, nur durch das Vorhandensein eines „monarchischen Instinktes" erklärlich finden[1]. Aus der Reflexion sei jene Erscheinung nicht hervorgegangen.

Auch das, was Schopenhauer über das Hervorgehen des modernen Begriffes des „Landesvaters" — „Parerga u. Paralip," II. pag. 256 f. — aus dem mittelalterlichen Königthum sagt, ist im Grossen und Ganzen annehmbar, und seine ungemein scharfsinnige Beurtheilung des Macchiavelli[2] und des vielverschrieenen Buches desselben „del principe" macht sogar einen wahrhaft brillanten Eindruck. —

Dass übrigens dem Staate als einer ausschliesslichen Sicherheitsanstalt, wie ihn Schopenhauer auffasste, auch nur ein Monarch in dem oben auseinandergesetzten Sinne vorstehen konnte, ist von vornherein klar. In seinen Ansichten über die zweckmässigste Regierungsform, insbeson-

1) „Parerga u. Paralip." II. pag. 263.
2) „Parerga u. Paralip." II. pag. 250. 257.

dere über Ursprung und Stellung des Königsthums u. s. w. ist Schopenhauer von Wieland stark beeinflusst. In dem 13. der „Göttergespräche" desselben finden sich beinahe sämtliche von Schopenhauer vorgebrachte Gedanken — und zwar dort von der Königin Semiramis vertreten — zum Theil selbst in ganz ähnlicher Ausdrucksweise!

c) Die negativen Aufgaben des Staates.

Unter der Leitung des unabhängigen Monarchen habe der Staat nun — so lehrt Schopenhauer „W. a. W. u. V." II. pag. 701 — entsprechend seinem Wesen lediglich drei Aufgaben zu erfüllen:

1. Schutz nach aussen — gegen leblose Naturkräfte, wilde Thiere und andere Völkerschaften [1]). „Indem . . . die Völker den Grundsatz, stets nur defensiv, nie aggressiv gegen einander sich verhalten zu wollen, mit Worten, wenn auch nicht mit der That aufstellen, erkennen sie das Völkerrecht."

Hier nun gelangt indes wieder Schopenhauers Naturrechtslehre zur Sprache, denn er führt a. a. O. weiter aus, das Völkerrecht sei im Grunde nichts anderes, „als das Naturrecht auf dem ihm allein gebliebenen Gebiet seiner praktischen Wirksamkeit, nämlich zwischen Volk und Volk." Schopenhauer vergisst nur dabei, dass das Völkerrecht unbedingt eine schon sehr weit vorgeschrittene staatliche Entwickelung voraussetzt; das Völkerrecht ist nur möglich nach Erreichung einer ziemlich hohen Stufe der Kultur, selbst wenn man den frühesten Erscheinungen desselben nachgeht. Schopenhauer klammert sich nur eben gar zu gern an das Wort „Naturrecht"; und die Begründung, dass es zwischen Volk und Volk „allein" walten müsse, „weil sein stärkerer Sohn, das positive Recht, da es eines Richters und Vollstreckers bedarf,

1) Vgl. den interessanten Passus: „Parerga u. Paralip." II. pag. 250, wo Schopenhauer die erobernden Völker als die „Raubthiere des menschlichen Geschlechts" bezeichnet, ibid. pag. 251 heisst es: „Im Grunde sieht jeder Staat den andern als eine Räuberhorde an, die über ihn herfallen wird, sobald die Gelegenheit kommt."

nicht sich geltend machen kann“[1]. ist vollends ge zwungen und nur eben der früher von Schopenhauer auf gestellten Theorie des „reinen“ und des positiven Rechtes zu Liebe angeführt. Der Philosoph verschliesst offenbar absichtlich seine Augen der Wirklichkeit. Hätte er sich mit dem Gedanken vertraut gemacht, dass jeder Staat als ein abgeschlossenes, in sich und nach aussen gefestigtes organisches Ganze dem anderen gleichberechtigt gegenüber tritt. und dass es sich vorwiegend um die Macht- nicht um die Rechtsfrage allein handelt, „wenn die Könige (Staaten, zürnen“, so hätte er das Haltlose seiner Ausführungen vom „Naturrecht“ in den Völkerbeziehungen einsehen müssen[2]). Thatsächlich kommt Schopenhauer übrigens der hier geäusserten Auffassung ziemlich nahe, wenn er fernerhin erklärt, das Völkerrecht bestehe „in einem gewissen Grad von Moralität im Verkehr der Völker mit einander, dessen Aufrechterhaltung Ehrensache der Menschheit ist. Der Richterstuhl der Prozesse auf Grund desselben ist die öffentliche Meinung.“ Ob man nun sagt: „ein gewisser Grad von Moralität“ oder „eine bestimmte Stufe der Kulturentwicklung“, ist hinsichtlich des Inhalts so ziemlich dasselbe; dem Ursprunge nach jedoch, wenigstens in der Schopenhauerschen Auffassung der Moralität als des Absoluten oder Ursdrünglichen, besteht hier ein unversöhnlicher Gegensatz — es ist der alte zwischen „natürlicher“, „absoluter“ und „historischer“ oder relativer Betrachtung.

Als 2. Aufgabe liegt dem Staat nach Schopenhauer der Schutz nach Innen ob, „mithin Sicherung des Privatrechts mittelst Aufrechterhaltung eines rechtlichen Zustandes“.

1) „W. a. W. u. V.“ II. pag. 706.

2) Vgl. dazu „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 250, wo Schopenhauer wieder in das dem obigen entgegengesetzte Extrem verfällt.

Ähnlich: „Grundl. d. Mor.“ pag. 540, wo Schopenhauer ausdrücklich erklärt, das „Naturgesetz“ der Gewalt herrsche „fortwährend“ zwischen Volk und Volk: „der zwischen diesen übliche Gerechtigkeits-Jargon ist bekanntlich ein blosser Kanzleistil der Diplomatik: die rohe Gewalt entscheidet.“

Und 3. habe der Staat Schutz gegen den Beschützer zu gewähren, „also Sicherstellung des öffentlichen Rechtes." Dieses werde am vollkommensten durch die Trennung der „Dreieinigkeit der schützenden Macht," also der Legislative, der Judikative und Exekutive erreicht[1]). Näher hierauf ist Schopenhauer nicht eingegangen. Dass er einer Einschränkung der monarchischen Regierungsform als solcher im Grunde abgeneigt ist, haben wir bereits gesehen.

Mit diesen drei Zwecken hat Schopenhauer der Auffassung des Staates als einer blossen Schutzanstalt offenbar genug gethan. Nach den drei Dimensionen der Breite, der Tiefe und der Höhe wirken die Sicherheitseinrichtungen: eine 4. Dimension kennt auch die Schopenhauersche Staatslehre nicht.

d) Die positiven Aufgaben des Staates.

Stünde er nun nur auf dem Standpunkte der Sophisten, oder Epicurs, oder Spinozas und Hobbes, die alle lehren, dass es ausser dem Staate kein Recht gebe, so hätte Schopenhauer jetzt sein Thema erschöpft. Schopenhauer aber propft auf jenen mit kräftigen Wurzeln im Erdreich

1) Hier ist der Einfluss Montesquieus unverkennbar. Auch Kant acceptirt übrigens jene Dreitheilung des Franzosen, die Friedrich der Grosse bekanntlich verwarf, und die von der neueren Staatswissenschaft ebenfalls nicht mehr aufrechtgehalten wird. Vgl. Ronald Kessler: „Eine Philosophie für das XX. Jahrhundert auf naturwissenschaftlicher Grundlage", Berlin, Conrad Skopnik, 1899: pag. 189.

Die hier in Frage kommende Stelle Kants, die unserem Empfinden nach Schopenhauer bei der Formulierung des oben erwähnten Staatszweckes vor sich gehabt hat, befindet sich in dessen „Metaphysik d. Sitten", ed. H. v. Kirchmann (Leipzig 1881), pag. 152 f. 157. Die weiteren Ausführungen des Königsberger Denkers über die potestas legislatoria, executoria, judiciaria enthalten viel des Vortrefflichen und wären wohl geeignet gewesen, die diesbezüglichen Ansichten Schopenhauers wesentlich zu modificiren, bezw. zu vertiefen. Schopenhauer ist indes, wie oben im Text schon hervorgehoben, auf diese specielleren Fragen überhaupt nicht eingegangen. Hier zeigt sich der Mangel systematischer Darstellung der rechtsphilosophischen Untersuchungen Schopenhauers wieder einmal in recht empfindlicher Weise.

der Erfahrung haftenden Stamm das idealistische Reis des „Naturrechts," wie er es bei Plato zuerst gefunden hat.

So soll denn auch hier jene zweite Auffassung die erste ergänzen oder gewissermassen krönen. Schopenhauer behauptet zunächst[1]), die „reine Rechtslehre oder das Naturrecht" liege, „obwohl immer durch Umkehrung jeder rechtlichen positiven Gesetzgebung so zum Grunde, wie die reine Mathematik jedem Zweige der angewandten", und stellt dann in ziemlich schwülstiger Form fünf Punkte als die wichtigsten der reinen Rechtslehre auf, „wie die Philosophie(!) sie der Gesetzgebung zu überliefern hat", nämlich:

1. „Erklärung der innern und eigentlichen Bedeutung und des Ursprungs der Begriffe Unrecht und Recht, und ihrer Anwendung und Stelle in der Moral.
2. Die Ableitung des Eigenthumsrechts.
3. Die Ableitung der moralischen Gültigkeit der Verträge; da diese die moralische Grundlage des Staatsvertrages ist.
4. Die Erklärung der Entstehung und des Zweckes des Staats, des Verhältnisses dieses Zweckes zur Moral und der in Folge dieses Verhältnisses zweckmässigen Übertragung, der moralischen Rechtslehre, durch Umkehrung, auf die Gesetzgebung.
5. Die Ableitung des Strafrechts."

Es ist schwer, zu sagen, welche Gesichtspunkte Schopenhauer eigentlich bei Aufstellung dieses an Unklarheiten so überreichen Verzeichnisses geleitet haben. Aller übriger Inhalt der Rechtslehre, so meint er, sei „bloss Anwendung jener Principien, nähere Bestimmung der Grenzen des Rechts und des Unrechts für alle möglichen Verhältnisse des Lebens." Auch das ist unklar. Es lässt sich nicht verkennen, dass die oben angeführten Rubriken vielfach in einander übergreifen; dies gilt besonders von den Nummern 1 und 3: letztere müsste in der 1. eigentlich vollständig enthalten sein, ist gewissermassen nur ein specieller Ausschnitt aus jener; dasselbe gilt von dem Ver-

1) „W. a. W. u. V." I. pag. 447.

hältnis 1 und 2. Wenn einmal die „Erklärung der inneren Bedeutung des Rechtes" überhaupt geglückt ist, so ist auch diejenige des Eigenthumsrechtes mitinbegriffen. Wohlgemerkt handelt es sich hier nur um die Analysirung all' dieser Begriffe vom „naturrechtlichen" oder „moralischen" Standpunkte aus, denn die „positive Gesetzgebung" bekommt sie ja schon als vorgebildetes Material und passt sie nur den praktischen Zwecken und realen Verhältnissen, denen sie dient, an (immer nach der Auffassung Schopenhauers).

Punkt 5 steht in der Skala ferner ebenso unvermittelt da, wie Punkt 2, und andererseits wieder könnte dieses als in Rubrik 4, bezw. 1 mitgedacht angesehen werden, u. s. w. Je genauer man sich jene merkwürdige Aufzählung betrachtet, einen desto weniger befriedigenden Eindruck macht sie.

Schopenhauer hat übrigens, gleichsam als Pendant zu der obigen Classifizirung, auch eine Zusammenstellung der verschiedenen Erscheinungsformen des Unrechts zu geben versucht. Nach dem früher über den Ursprung und das Wesen des Unrechts Angeführten muss man Schopenhauer beistimmen, wenn er — „Grundlage der Moral" pag. 600 — ausdrücklich erklärt, bei jeder ungerechten Handlung sei das Unrecht der Qualität nach dasselbe — nämlich die bekannte Verletzung des anderen. Er spezialisirt diese Verletzung nun a. a. O. als auf die Person, die Freiheit, das Eigenthum und die Ehre sich erstreckend[1]), und dabei soll offenbar die „Freiheit" des einzelnen mit unter den Begriff seiner Person fallen, denn „Parerga u. Paralip." II. pag. 298 giebt er jene Eintheilung nochmals in prägnanterer Form, indem erklärt, die Verletzung könne „entweder die Person oder das Eigenthum oder die Ehre betreffen." Und nach diesen drei Gesichtspunkten seien denn die „Menschenrechte leicht zu bestimmen": jeder habe das Recht, „alles das zu thun, wodurch er keinen verletzt." Dieser Satz selbst ist ja freilich nichts als eine Umschreibung, und

1) Vgl. „W. a. W. u. V." I. pag. 433. „Grundl. d. Mor." pag. 602.

nicht einmal besonders glücklicher Art, der bekannten Schopenhauerschen Definition des Rechts überhaupt.

„In concreto“ [1]) drücke sich nun das Unrecht in folgenden Formen, die verschiedene Grade seiner Quantität bezeichnen, aus:

1. im Kannibalismus, und zwar da „am vollendetsten, eigentlichsten und handgreiflichsten:
2. im Morde;
3. in der „absichtlichen Verstümmelung,“ weiter in der „blossen Verletzung des fremden Leibes“, ja in jedem Schlage;
4. in der „Unterjochung des anderen Individuums“ (Zwang zur Sklaverei);
5. im „Angriff des fremden Eigenthums“ [2]).

Ausserdem stellt Schopenhauer noch den Begriff eines „doppelten Unrechts“ auf[3]) und versteht darunter den Verrath in jeder Form.

Zur Ausübung des Unrechts giebt es nach Schopenhauers Auffassung überhaupt nur zwei Wege: den der Gewalt und den der List (Lüge).

Von besonderem Interesse nun ist die Schopenhauersche Ableitung des Begriffes der Pflicht aus dem Begriffe des Unrechts; letzteres brauche nicht immer „ein positiver Angriff, eine That“ zu sein, sondern könne auch in einer

1) „W. a. W. u. V.“ I. pag. 432 f.

2) Im „Appendix“ zu den „Neuen Paralipomenis,“ pag. 402 f. stellt Schopenhauer noch als eine besondere 6. Rubrik des Unrechts die „Verletzung der aus den Sexualverhältnissen hervorgehenden Verbindlichkeiten“ hin. Dabei spielt dann wieder ein Vertrag eine wichtige Rolle: für die dem Manne vom Weibe gewährte Geschlechtsbefriedigung müsse dieser versprechen, sie nie zu verlassen, „so lange sie lebt, die Sorge mit ihr zu theilen, dass sie nicht hülflos bleibe, wenn es ihr an Reiz gebricht, Männer anzuziehen“; weiter muss er für den Unterhalt der Kinder sorgen. „Jede Geschlechtsbefriedigung ohne Übernahme dieser (gesamten) Verbindlichkeit ist Unrecht,“ ibid. pag. 404 f. Vgl. „Parerga u. Paralip.“ I. pag. 411 f. Aus dieser Verbindlichkeit des Mannes folgt für das Weib diejenige zur Treue.

3) „Grundl. d. Mor. pag. 601.

Unterlassung bestehen. „Pflicht, le devoir, duty, *τὸ δέον*, ist also eine Handlung, durch deren blose Unterlassung man einen andern verletzt, d. h. Unrecht begeht." Voraussetzung ist dabei, dass der Unterlasser jene Handlung ausdrücklich zugesagt hatte; aus gegenseitiger Übereinkunft entstanden, giebt jede Pflicht auch ein Recht, „weil keiner sich ohne ein Motiv, d. h. hier, ohne einen Vortheil für sich, verpflichten kann"[1]).

Hier ist einer der Hauptpunkte, in denen Schopenhauer bekanntlich gegen die Kantische Ethik entschieden Front macht; vgl. des näheren besonders § 4 (pag. 500 ff.) „Grundlage der Moral"; ibid. pag. 601 ff. Nachlass III. pag. 27 f.

Nach Schopenhauers Auffassung von der Pflicht bedeutet ihre Nichterfüllung für den Schuldigen die Erlangung eines Vortheils, den ihm der andere nur unter einer bestimmten, von jenem auch zugesagten Voraussetzung eingeräumt wissen wollte, nämlich derjenigen einer gewissen Leistung. „Die Verbindlichkeit des Versprechens und des Vertrags beruht darauf, dass sie, wenn nicht erfüllt, die feierlichste Lüge sind, deren Absicht, moralischen Zwang über andere auszuüben, hier um so evidenter ist, als das Motiv der Lüge, die verlangte Leistung des Gegenparts, ausdrücklich ausgesprochen ist"[2]).

Hier ist es also die Vertragstheorie, auf welcher Schopenhauer seine Pflichtenlehre aufbaut. Dass er dabei, offenbar in dem Bestreben, alle imperative Form der Ethik zu beseitigen, im höchsten Masse nüchtern und ganz und gar im Sinne des von ihm sonst selbst getadelten verflachenden Rationalismus verfährt, liegt auf der Hand. Bei Erörterung des Pflichtbegriffes lässt Schopenhauer ein ungemein wichtiges Moment offenbar absichtlich ausser acht, nämlich den Umstand, dass Pflichten doch nur im Rahmen einer sozialen Gemeinschaft, also vor allem des Staates, entstehen und bestehen können. Losgelöst von dieser realen

1) „Grundl. d. Mor." pag. 602. ibid. pag. 504.

2) „Grundl. d. Moral." pag. 603. „W. a. W. u. V." I. pag. 436.

Grundlage und infolge dessen auch unter völliger Ignorirung des grossen Reichthums an historischen Besonderheiten, wird die „Pflicht“ zum farblosen Problem, dem er nun auf logischem, verstandesmässigem Wege beizukommen sucht.

Man kann Schopenhauer wohl zugeben, dass jede Pflicht auch ein Recht in sich schliesst, aber dass es zum Zustandekommen der Pflicht des ausdrücklichen Vertrages bedarf, kann doch nur als eine Fiktion bezeichnet werden [1]). Schopenhauer selbst muss a. a. O. pag. 602 zugeben, dass es eine Verpflichtung giebt, die „nicht mittelst einer Übereinkunft, sondern unmittelbar durch eine blosse Handlung übernommen wird“, nämlich die Pflicht der Eltern gegen die Kinder. „Wer ein Kind in die Welt setzt“, habe die Pflicht, es zu erhalten, bis es sich selbst zu erhalten fähig sei, „denn durch das blosse Nichtleisten der Hülfe, also eine Unterlassung, würde er sein Kind verletzen, ja, dem Untergange zuführen“.

Nebenbei bemerkt, wäre es bei diesem Beispiel, um nicht eine strikte Ausnahme von der Regel zu statuiren, doch viel näher liegend, zu sagen, dass der Mangel der Übereinkunft nur eine Folge der physischen Unmöglichkeit ist, das Kind beim Eintritt in das Leben als erkennendes Rechtssubjekt anzusehen. Dass Schopenhauer dabei auf die Entwicklung der Elternliebe aus dem Instinkt, aus dem Naturtriebe überhaupt keine Rücksicht genommen hat, verdient gleichfalls Erwähnung.

α) Rechtspflichten. Die Art, wie Schopenhauer den Begriff der Pflicht auffasst, zeigt, dass er sie mit unter den Bereich der Gerechtigkeit gefasst haben will. Der Grundsatz „neminem laede“ ist auch hier massgebend; die Unterlassung der durch Vertrag übernommenen Handlung stellt den Verstoss gegen die Gerechtigkeit dar; und da alle

1) Vgl. Schopenhauers handschr. Nachlass, Bd. 3. Anmerkungen zu Kant, pag. 27, wo Schopenhauer ausdrücklich den Unterschied zwischen „Rechts“-pflicht und „Tugend“-pflicht hervorhebt; ibid. pag. 28: „Rechtspflicht gegen andere ist: Schade nicht! Tugendpflicht gegen andre: Thue wohl!“

Gerechtigkeit und in positiver Fassung alles Recht nach Schopenhauer aus der Moral, bezw. der reinen Rechtslehre oder dem Naturrecht[1], fliesst, welches alles nur verschiedene Namen für ein und dasselbe sind, so zeigt sich in der Schopenhauerschen Pflichtenlehre die interessante Thatsache, dass Naturrechts- und Vertragstheorie hier eine direkte Verbindung eingehen, wenngleich diese selbst keinerlei neues Resultat aus sich heraustreibt und nichts Überzeugendes hat. Dieser Zusammenhang stellt die von Schopenhauer unter Punkt 3 der reinen Rechtslehre (vgl. pag. 54 dieser Abhandlung) angeführte „Ableitung der **moralischen** Gültigkeit der Verträge" dar, und ihre Wichtigkeit erhellt im Hinblick auf die Bedeutung, welche der Vertrag in der Form des Staatsvertrages und des Herrschafts- oder Unterwerfungsvertrages in Schopenhauers gesamter Rechts- und Staatsphilosophie besitzt.

β) Auch das Eigenthumsrecht soll ferner aus dem „reinen Recht" abzuleiten sein[2].

Schopenhauer verwirft das sogenannte Praeoccupationsrecht unbedingt;[3] nach ihm „gründet sich aller Besitz allein auf angewandte Mühe." In Schopenhauers „Nachlass", Band 3[4] steht im Anschluss an die Bekämpfung der Kantischen Eigenthumsauffassung Schopenhauers „Ableitung des Eigenthumsrechtes" in ausführlicher

1) Diese Auffassung geht besonders deutlich aus der Stelle: Nachlass, pag. 27, Absatz 3 hervor, wo Schopenhauer gegen die Auffassung Kants in dessen „Metaph. d. Sitten." Erster Theil (ed. J. H. v. Kirchmann, Leipzig 1881) pag. 19 — ‚dass die Ethik das pacta sunt servanda von der äusseren Gesetzgebung nimmt" — polemisirt. Auch hier wieder beruft sich Schopenhauer auf den „Naturzustand," ausserdem aber auch auf die Fälle, „wo die äussere Gesetzgebung es nicht heischt (nämlich in Spiel und Wetten.) Hier gebiete das Halten des Vertrags „Das Moralgesetz."

2) „Grundl. d. Mor." pag. 569.

3) „W. a. W. u. V." I. pag. 434 f.
„W. a. W. u. V." II. pag. 701 f.
„Grundl. d. Moral." pag. 569.

4) pag. 28—32.

Weise. „Was ich durch meine Arbeit hervorbringe ist mein: weil ein anderer, der es nehmen wollte, auch meine daran gewandte Arbeit, d. i. meine Kraft, folglich einen Theil meiner Person, also mich, meine Freiheit nehmen würde" — von diesem mit dem „Naturrecht"[1] offenbar ganz im Einklange stehenden Grundsatze geht Schopenhauer aus, darin zweifellos beeinflusst von Adam Smith.

Schopenhauer beruft sich zur Unterstützung seiner Lehre vom Entstehen des Eigenthumsrechts — „W. a. W. u. V." II. pag. 701 f. — ausdrücklich auf eine Äusserung des weiland nordamerikanischen Expräsidenten Quincy Adams, bezüglich des Colonisationsrechtes der Europäer in Amerika den Indianern gegenüber — und auf einen Hirtenbrief des Erzbischofs von Paris aus dem Juni 1851, worin zur Bekämpfung des Kommunismus ebenfalls das Argument entwickelt war, dass das Eigenthum „der Ertrag der Arbeit, gleichsam nur die verkörperte Arbeit sei"[2]).

Schopenhauer bezeichnet[3]) es ferner als eine „grundfalsche Behauptung" Kants, dass es ausser dem Staate kein vollkommenes Eigenthumsrecht gebe; andererseits aber muss er selbst zugeben — „Grundlage d. Moral", pag. 569 —, dass in den meisten Fällen unser bürgerlicher Besitz weit „von jener Urquelle des natürlichen Eigenthumsrechts" abliege. „Meistens hat er mit diesem einen sehr schwer

1) Vgl. „Grundl. d. Moral", pag. 569: „Das natürliche Recht aber) haftet an keinem andern Eigenthum, als an dem durch eigene Mühe erworbenen."

2) „W. a. W. u. V." I. pag. 433 citirt Schopenhauer zum Beweis der Richtigkeit seiner Eigenthumsableitung die Gesetze des Menu, „das älteste aller Gesetzbücher", IX. 44: „Weise, welche die Vorzeit kennen, erklären, dass ein bebautes Feld dessen Eigenthum ist, welcher das Holz ausrottete, es reinigte und pflügte: wie eine Antilope dem ersten Jäger gehört, welcher sie tödtlich verwundete."

Der doch sicher näher liegende Hinweis auf Adam Smiths Theorie von der Schaffung der Werthe wird von Schopenhauer merkwürdiger Weise nicht geführt.

3) „N. Paralip." (Appendix), pag. 407.

oder gar nicht nachweisbaren Zusammenhang: unser Eigenthum ist geerbt, erheirathet, in der Lotterie gewonnen, oder, wenn auch das nicht, doch nicht durch eigentliche Arbeit im Schweisse des Angesichts, sondern durch kluge Gedanken und Einfälle erworben, z. B. im Spekulationshandel, ja mitunter auch durch dumme Einfälle, welche, mittelst des Zufalls, der Deus Eventus gekrönt und verherrlicht hat. In den wenigsten Fällen ist es eigentlich die Frucht wirklicher Mühe und Arbeit, und selbst dann ist diese oft nur eine geistige, wie die der Advokaten, Ärzte, Beamten, Lehrer, welche, nach dem Blicke des rohen Menschen, wenig Anstrengung zu kosten scheint."

Sehr richtig folgert Schopenhauer hieraus, dass es schon einer bedeutenden Bildung bedürfe, „um bei allem solchen Besitz das ethische Recht zu erkennen und es demnach aus rein moralischem Antriebe zu achten."

Schopenhauer führt dann die Beobachtung, dass viele im Stillen das Eigenthum der Anderen als allein nach positivem Rechte besessen, ansehen, an einigen scharfsinnig gewählten Beispielen in höchst fesselnder Weise weiter aus. („Grundl. d. Mor." pag. 570 f.).

Wie sich Schopenhauer mit grösster Entschiedenheit gegen Kants Begründung des Eigenthums wendet, welche im letzten Grunde auf eine Empfehlung des Faustrechtes[1] hinauskomme, bekämpft er auch den, wie er behauptet auf dasselbe hinauslaufenden Rechtsbegriff Spinozas, der hierin von Hobbes beeinflusst zu sein scheine[2]).

Schopenhauers Lehre von der Begründung des Eigenthums läutt, um hier die von Kant acceptirten und näher erörterten Ausdrücke römisch-rechtlicher Art zu gebrauchen, auf die Verwerfung der Detention und die Annahme bloss der Formation hinaus, wie dies auch in der Anmerkung zu pag. 434 „W. a. W. u. V." I. ausdrücklich erklärt wird. Nur gegen das Wort „Formation" selbst hat Schopenhauer ein gewisses Bedenken, „da die Ver-

1) „Nachlass" III, pag. 29. 30. 31.

2) „Parerga u. Paralip." II. pag. 249.

wendung irgend einer Mühe auf eine Sache nicht immer eine Formgebung zu sein braucht."

Trotz dieser Verneinung aller rechtlichen Besitzergreifung giebt Schopenhauer aber doch zu, dass das erste, faktische Eigenthum „wohl das Faustrecht" gewesen ist[1]. Schopenhauer fühlt offenbar selbst dunkel, dass die Ableitung des Eigenthums aus der Bearbeitung im besten Falle erst für eine vorgeschrittenere Kulturstufe Geltung haben könnte; und wenn er den Ursprung des Eigenthums hier in das „Faustrecht" setzt, so ist das nur eine andere und vielleicht für seinen sonstigen Standpunkt ungeschickte Wendung an Stelle des „Naturzustandes" oder der Periode, „wo ursprünglich die Gewalt herrschte." Übrigens zeigt gerade diese Stelle hier wieder recht deutlich das Schwankende, welches der Begriff „Naturrecht" auch bei Schopenhauer hat. Es wäre eine direkte Unmöglichkeit, ein Widerspruch, die angeblich naturrechtliche Forderung der Bearbeitung zur Schaffung des Eigenthums an einer Sache mit der natürlichen Besitzergreifung der letzteren vor dem Bestehen einer sozialen Gemeinschaft, also in Schopenhauers Worten: vor dem Staatsvertrage, in Einklang zu bringen. Jeder der beiden Begriffe schliesst vielmehr unter solchen Umständen den andern aus, ist seine Negation.

Im übrigen vertrat Schopenhauer gerade hinsichtlich des Eigenthums einen durchaus positiven Standpunkt. Seien auch die Kräfte der Menschen ungleich — so führt er „Parerga u. Paralip." II. § 122 (pag. 248) in charakteristischer Weise aus — so seien doch „wegen der moralischen Natur des Rechts" ihre Rechte gleich. Dies gelte jedoch nur „vom ursprünglichen und abstrakten Rechte, welches der Mensch als Mensch hat. Das Eigenthum (wie auch die Ehre) welche(s) jeder mittelst seiner Kräfte sich erwirbt, richtet sich nach dem Masse und der Art dieser Kräfte und giebt dann seinem Rechte eine weitere Sphäre: hier hört also die Gleichheit auf. Der hierin besser Ausgestattete

1) „Nachlass", 3. Bd., pag. 30.

oder Thätigere erweitert durch grössern Erwerb, nicht sein Recht, sondern nur die Zahl der Dinge, auf die es sich erstreckt."

Ganz im Einklange übrigens mit Schopenhauers Lehre von der Entstehung des Eigenthums lediglich durch Bearbeitung, und wäre diese noch so gering, ist es, wenn er — „W. a. W. u. V." I. pag. 435 — erklärt, dass es eben von einer Sache, „die durchaus keiner Bearbeitung durch Verbesserung der Sicherstellung vor Unfällen fähig ist," auch keinen „moralisch begründeten Alleinbesitz" giebt[1]).

Als Beleg dafür führt er[2]) die Thatsache an, dass trotz der schweren Bestrafung der Wilddieberei die bürgerliche Ehre dadurch nicht verwirkt werde, wie dies im Gegensatz dazu infolge einer Bestrafung wegen Gelddiebstahls der Fall sei. Das Wild sei „kein Gegenstand der Bearbeitung, also auch nicht des moralisch giltigen Besitzes: das Recht darauf ist daher gänzlich ein positives und wird moralisch nicht anerkannt."

Wie aber, wenn der Jagdherr oder -Pächter, wie es doch fast ausnahmslos geschieht, Aufwendungen zum Unterhalt und zur Hebung seines Wildstandes gemacht hat? Wenn er direkt sein Revier, für dessen Alleinbenutzung er vielleicht sogar im Vertragswege eine hohe Summe erlegen musste, mit edlem Wild bestellen lässt?

Dass in der That auf gewissen niederen Culturstufen auch heute noch der Wilddieb nicht als Verbrecher betrachtet wird, hat doch vielmehr seinen Grund in der dem volksthümlichen Empfinden innewohnenden übertriebenen Achtung vor aller physischen Kraft und der Vorliebe für den romantischen Schimmer, der die Ausübung des Wilderns

---

1) Als Ausnahme lässt Schopenhauer nur den Fall „freiwilliger Abtretung aller andern" gelten, nämlich „etwan zur Belohnung anderweitiger Dienste," doch fügt er da selbst hinzu, dass dies „schon ein durch Konvention geregeltes Gemeinwesen, den Staat," voraussetze. Vgl. „Nachlass", III. pag. 30.

2) „W. a. W. u. V." II. pag. 702.

mehr oder weniger zu umgeben pflegt: dazu kommt noch die atavistische Erinnerung, dass in den urältesten Zeiten des Menschengeschlechts die Jagd ja eine Nothwendigkeit war. Vergöttert wurden mit Recht bei allen Völkern, wenn man von den Hindus und den Chinesen absieht, die Jäger, die Wohlthäter der Menschheit. Diese Zeiten sind indes längst vorüber, soweit wenigstens die gesitteten Länder Europas mit ihrer dicht gedrängten Bevölkerung in Frage kommen, und wenn Schopenhauer in der oben erwähnten Weise die Wilddieberei als moralisch erlaubt hinstellt, so zeigt er damit nur aufs neue seinen merkwürdigen Mangel an Verständnis für die historische und insbesondere die kulturgeschichtliche Entwickelung. Mit demselben Rechte könnte man dann auch die freie Fischerei, das Wegfangen der Vögel, ja selbst die uneingeschränkte Weidebefugnis vertheidigen. Im letzten Grunde scheint auch hier wieder das „Naturrecht" Schopenhauers Empfinden beeinflusst zu haben. Wald, Wiese, Weide waren ja auf primitiven Kulturstufen auch allen gemein.

Dass Schopenhauer in der That bei seiner Vertheidigung der ungehinderten Jagd an jenes „Naturrecht" gedacht hat, beweist seine bereits erwähnte Citirung einer Erklärung Quincy Adams, welch' letzterer auch das ominöse Wort selbst gebraucht[1], um dann unmittelbar im Anschluss daran die Frage aufzuwerfen, welches Recht denn der Jäger (hier der Indianer) auf den weiten Wald habe, den er, seine Beute verfolgend, zufällig durchlaufen hätte? Die „Priorität der Zeit"[2] begründet also keinen Besitz.

Auch an anderer Stelle noch — „N. Paralip." (Appendix), pag. 407 — und zwar redet er da von „vollkommenem Eigenthum im Naturzustande" — entwickelt Schopenhauer die vorstehend gekennzeichneten Ansichten, mit denen er insbesondere Rousseauschen Auffassungen nahesteht.

Aus der Begründung des Eigenthums durch Arbeit leitet dann Schopenhauer „alles durch Schenkung, Erbschaft,

1) „W. a. W. u. V." II. pag. 702.
2) „Nachlass", III. pag. 31.

Kauf (d. i. Übertragung) u. s. w." erlangte Recht ab, sowie andererseits die Folgerung, dass der so erlangte Besitz „ohne Unrecht aufs Äusserste vertheidigt werden kann"[1]).

Schopenhauers Theorie von der Nothwehr[2]), worin er bekanntlich wieder bis zu den äussersten Extremen geht, hat hier ihren empirischen Ursprung. Ihre Ableitung aus dem „Naturrecht" ist bereits S. 36 dieser Abhandlung Anm. 1, aufgedeckt worden.

γ) Strafrecht. Die Stellung, welche Schopenhauer dem Strafrecht gegenüber einnimmt, ergiebt sich aus dem gesamten Gange unserer Untersuchung, namentlich aus seiner Auffassung vom Staate überhaupt als einer Schutz- oder Sicherheitsanstalt mit Nothwendigkeit: Schopenhauer ist unbedingter Anhänger der sogenannten Abschreckungstheorie. Ausser dem Staate, so lehrt er[3]), giebt es kein Strafrecht. „Alles Recht, zu strafen, ist allein durch das positive Gesetz begründet." Nun zieht er wieder ausdrücklich — „W. a. W. u. V." I. pag. 448 — seine Vertragstheorie, auf welche das Zustandekommen des Staates begründet ist, an: Das positive Gesetz „sei anzusehen als von allen Bürgern des Staates sanktionirt und anerkannt. Es gründet sich also auf einen gemeinsamen Vertrag, zu dessen Erfüllung unter allen Umständen, also zur Vollziehung der Strafe auf der einen und zur Duldung derselben von der andern Seite, die Glieder des Staates verpflichtet sind: daher ist die Duldung mit Recht erzwingbar." Als „unmittelbaren Zweck der Strafe im einzelnen Fall" sieht Schopenhauer die „Erfüllung des Gesetzes als eines Vertrages" an, und nun formulirt er auch in negativer Weise den Zweck des Gesetzes als allein in der

1) „N. Paralip." pag. 407. „W. a. W. u. V." I. 433. 435. 448.
2) „W. a. W. u. V." I. pag. 438 f.
„Grundl. d. Moral." pag. 604—606.
3) „W. a. W. u. V." I. 448 ff. II. 704.
„N. Paralip." (Appendix). pag. 407 ff.
„Nachlass" III, pag. 32 f.

„Abschreckung von Beeinträchtigung fremder Rechte" bestehend.

In schärfster Weise wendet sich Schopenhauer[1]) gegen Kants Theorie der Strafe „als blosser Vergeltung um der Vergeltung willen." Das jus talionis, als selbständiges, letztes Princip des Strafrechts aufgestellt — wie dies Kant thue, — sei sinnleer. „Zweck für die Zukunft unterscheidet Strafe von Rache." Die Sicherheit des Staates und der Gesellschaft erfordere die Bestrafung des Verbrechens, nicht so sehr des Verbrechers, denn „der Verbrecher ist bloss der Stoff, an dem die That gestraft wird; damit dem Gesetze, welchem zu Folge die Strafe eintritt, die Kraft abzuschrecken bleibe. Dies bedeutet der Ausdruck: ‚Er ist dem Gesetz verfallen'"[2]). „W. a. W. u. V." I. pag. 450 führt Schopenhauer dies mit Bezug auf den Kanti chen Satz, „man dürfe den Menschen immer nur als Zweck, nie als Mittel behandeln" in interessanter, wenn auch nicht einwandfreier Weise aus[3]). (Vgl. pag. 77 f. unserer Abhdlg.)

Der Staat suche „jedem möglichem Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlassung desselben in der unausbleiblichen Strafe an die Seite zu stellen: demgemäss ist der Kriminalkodex ein möglichst vollständiges Register von Gegenmotiven zu sämtlichen als möglich präsumirten, verbrecherischen Handlungen"[4]).

Schopenhauer gesteht selbst — „W. a. W. u. V." I. pag. 450, — dass seine Straftheorie kein neuer Gedanke

1) „W. a. W. u. V." I. pag. 449. II. pag. 704.
„Nachlass" III, pag. 33.

2) „W. a. W. u. V." II. pag. 703.
„Nachlass", Bd. III., pag. 33: „Wir strafen, um uns vor neuen Verbrechen zu sichern, nie wegen des Vergangenen, sondern wegen des künftigen, zum gemeinsamen Nutzen nach gemeinsamer Übereinkunft."

3) Ähnlich auch „Nachlass" III. pag. 33.

4) „W. a. W. u. V." I. pag. 444.
Vgl. die ähnlich lautende Stelle: „W. a. W. u. V," II. pag. 704.

sei, und beruft sich auf Pufendorfs „de officio hominis et civis", Buch II, Kap. 13, sowie auf Hobbes „Leviathan", Kap. 15 und 28; ebenso habe Feuerbach ganz ähnliches gelehrt. Im Alterthum sei jene Lehre auch schon zu finden: Plato habe sie im Gorgias, im Protagoras und im 11. Buche von den Gesetzen dargelegt, und auch Seneca in „de ira" [1]) sie ausgesprochen. Ausserdem wissen wir aus „Parerga u. Paralip." I. pag. 417, dass auch der namhafte Jurist C. v. Wächter mit seinen Ausführungen über das Strafrecht von Schopenhauer gekannt worden ist [2]).

Für die gesamte Darstellung Schopenhauers über strafrechtliche Themata ist indes von viel grösserer Bedeutung der Marchese Beccaria gewesen, den jener indes nur einmal und ziemlich beiläufig — „W. a. W. u. V." II. pag. 704 — anführt. Dort nimmt Schopenhauer Bezug auf dessen Lehre, dass „die Strafe ein richtiges Verhältnis zum Verbrechen haben soll", wie dies der freigesinnte Italiener in §§ 6 u. 8 seiner berühmten Abhandlung „über Verbrechen und Strafen" [3]) des näheren auseinandergesetzt hat. Schopenhauers Ausspruch, den er dann in sehr interessanter Weise begründet: „Überhaupt giebt der zu verhütende Schaden den richttgen Massstab für die anzudrohende Strafe" [4]), ist dem Anfange des § 7 der Beccariaschen Schrift ebenso entlehnt, wie die Behauptung, dass nicht der „moralische Unwerth der verbotenen Handlung" jenen Massstab abgeben dürfe, dem Schluss des § 6. Wenn Schopenhauer weiter darlegt, neben der Grösse des zu verhütenden Schadens kämen bei Bestimmung des Strafmasses die Stärke der zur verbotenen Handlung antreibenden Motive, die Leichtigkeit des Vergehens und die

1) ibid. I, 16: „Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur."

2) In der oben angeführten Stelle citirt Schopenhauer Wächters „Beiträge zur deutschen Geschichte, besonders des deutschen Strafrechts." (1845).

3) Übersetzt von M. Waldeck, Berlin, L. Heimann (1870).

4) „W. a. W. u. V." II. pag. 704. „N. Paralip." (Appendix), pag. 409.

Schwierigkeit seiner Entdeckung[1]) in Frage, so finden sich auch alle diese Gesichtspunkte schon bei Beccaria, nur dass dieser grösste Milde in der Strafabmessung und Strafart empfiehlt, während Schopenhauer eine solche Anschauung nicht gerade theilt.

Die Erhaltung der Sicherheit der Gesellschaft, die durch einen Verstoss gegen den „Gesellschaftsvertrag", wie dies durch ein jedes Verbrechen geschieht, in Frage gestellt wird, ist bei Beccaria ebenso, wie bei Schopenhauer der Hauptgesichtspunkt aller Strafrechtspflege. Auch die Pfandtheorie Schopenhauers, zu der ihn wieder die Anwendung des Vertragsprincips verleitet, ist, wenigstens der Sache nach, in den §§ 22 und 28 der Beccariaschen Untersuchung vorgebildet.

Im übrigen nähert sich Schopenhauer gerade mit der Pfandtheorie — wonach „das Pfand dem Werthe dessen, wofür es haftet, angemessen sein muss"[2]) — einigermassen der von ihm sonst so scharf bekämpften Vergeltungslehre, bei der es ja ausdrücklich heisst: „Auge um Auge, Zahn um Zahn!" Schopenhauer will damit freilich nur einen Anhalt dafür geben, das Verhältnis zwischen Vergehen und Strafe richtig zu bemessen. „Wenn, um einen kleinen Schaden zu verhüten, eine schwere Strafe angedroht wird, etwa der Tod für Störung der nächtlichen Ruhe; so sichert der Staat unsern Schlaf durch die Lebensgefahr Anderer: dann ist er eine unmoralische Anstalt, ein sanktionirtes Unrecht: dies ist freilich eine ethische Rücksicht; aber eine negative. Der Staat ist kein Mittel zur Moralität: aber er darf nicht selbst ein ethisches Unrecht sein, wenn er aus rechtlichen Leuten bestehen will"[3]).

Der Sache nach zeigt sich hier derselbe Gedankengang, wie er bereits pag. 27 f. dieser Abhandlung hervorgehoben worden ist.

1) „N. Paralip." (Appendix), pag. 409. „W. a. W. u. V." II. pag. 405.

2) „W. a. W. u. V." II. pag. 704. „W. a. W. u. V." I. pag. 450. „Nachlass" III. pag. 33.

3) „N. Paralip" (Appendix), pag. 408 f.

Im einzelnen nun ergiebt sich, dass Schopenhauer die Erhaltung der allgemeinen Sicherheit mehr durch die Betonung der abschreckenden Wirkung der Strafe, als durch das von dem Standpunkte aus, auf dem er steht, doch ebenso naheliegende Unschädlichmachen des Schuldigen gewährleistet sieht. (Vgl. pag. 66 dieser Abhandlung.) Wenigstens geht er auf diesen zweiten Punkt nicht weiter ein.

Die Kriminalogie in ihrer modernen Entwicklung hebt mit Recht jenes von Schopenhauer vernachlässigte Moment mit allem Nachdruck hervor. Zur kausalen Erkenntnis und Erforschung des Verbrechens, wie solche insbesondere durch Franz v. Liszt in systematischer Weise gelehrt wird, hat sich Schopenhauer überhaupt nicht verstehen können. Wohl lehrt er, dass „der Wille nicht frei, sondern durch Motive bestimmbar" sei[1], andererseits aber auch, dass der Charakter des einzelnen angeboren und unveränderlich sei, und daraus folgert er, dass eigentliche moralische Besserung gar nicht möglich ist. Indem Schopenhauer die moralische Freiheit aus dem operari in das esse verlegt, sie also transscendental macht, bleibt nur die intellektuelle Freiheit übrig, die „Zurechnungsfähigkeit", also die Forderung, dass der Intellekt, das „Medium der Motive" sich in einem normalen Zustande befindet, demnach diese dem Willen unverfälscht, wie sie in der realen Aussenwelt vorliegen, zur Wahl stellt. Durch Wahnsinn, Delirium, Paroxysmus und Schlaftrunkenheit, sowie durch entschiedenen Irrthum wird infolge Zerrüttung oder Verfälschung der Motive die intellektuelle Freiheit aufgehoben, und die That kann dem Menschen infolgedessen weder moralisch, noch juridisch angerechnet werden. Eine entschuldbare Verminderung jener Freiheit tritt ferner durch den Affekt ein, dagegen schliesse der Rausch, obwohl er faktisch die intellektuelle Freiheit theilweise aufhebe, die juridische Verantwortlichkeit nicht aus: „an die Stelle

1) „W. a. W. u. V." II. pag. 705.

der Verantwortlichkeit für die Thaten tritt hier die für den Rausch selbst“[1]).

So bestechend diese letztere Wendung auf den ersten Blick vielleicht auch erscheint, liegt es doch auf der Hand, dass sie irrthümlich ist; zum mindesten verträgt sie sich gar nicht mit der von Schopenhauer früher aufgestellten Idee vom Wesen und Zweck der positiven Gesetzgebung. In moralischer Beziehung liesse sich allenfalls dem Schopenhauerschen Gedankengange einigermassen beistimmen.

Schopenhauer selbst verschmäht es übrigens, nach diesen Erörterungen, nun etwa das von ihm auf metaphysischem Wege nach Kants Vorgang an anderer Stelle construirte Nebeneinanderbestehen des empirischen und des intelligiblen Charakters zur Unterstützung seiner rechtsphilosophischen Anschauungen heranzuziehen, sondern er bleibt ganz auf dem bisherigen Boden. Mit geradezu staunenerregender Gewandtheit beseitigt er nämlich einen Einwand, der sich hier jedem unwillkürlich aufdrängen muss und dessen Gewichtigkeit recht wohl geeignet erscheinen könnte, der ganzen Rechtsphilosophie Schopenhauers einen vernichtenden Stoss zu versetzen. So aber gewinnt er durch die Art seiner Argumentation eine äusserst werthvolle Stütze für seine Theorie vom Wesen der Strafe nicht nur, sondern auch von derjenigen des Staates und aller positiven Gesetzgebung überhaupt.

Die klassische Stelle — „Freiheit des Willens“ pag. 480 — lautet: „Die (hingegen), welche meinen, dass schon wegen der Nichtexistenz der moralischen Freiheit und daraus folgender Unausbleiblichkeit aller Handlungen eines gegebenen Menschen, kein Verbrecher gestraft werden dürfte, gehen von der falschen Ansicht der Strafe aus, dass sie eine Heimsuchung der Verbrechen ihrer selbst wegen, ein Vergelten des Bösen mit Bösem, aus moralischen Gründen sei.“

Somit stellt sich die Strafe allerdings ganz und gar in den Dienst des Staates insofern dessen Zweck darin

1) „Freiheit des Willens,“ pag. 480.

besteht, eine Sicherheits- und Schutzanstalt zu bilden. Keiner soll in dem Bereiche der letzteren Unrecht zu leiden brauchen; die positive Gesetzgebung stellt die Handlungen fest, die man nicht dulden darf, wenn man nicht Unrecht leiden will, und um nun diesen Gesetzen den erforderlichen Nachdruck zu geben, gesellt sich ihnen die Strafe zu als unausbleibliche Folge des Verstosses gegen die Gesetze.

Schopenhauer steht nicht auf dem Standpunkte, den etwa Cesare Lombroso hinsichtlich des Verbrechens vertritt, dass lediglich biologisch-anatomische Verhältnisse dabei ausschlaggebend seien, aber er steht einer solchen Auffassung doch sehr nahe [1]). „So gross (ferner) auch der Antheil sein mag, den Roheit und Unwissenheit im Verein mit der äusseren Bedrängnis an vielen Verbrechen haben; so darf man jene doch nicht als die Hauptursachen betrachten; indem Unzählige in derselben Roheit und unter ganz ähnlichen Umständen lebend, keine Verbrechen begehen" — führt Schopenhauer „W. a. W. u. V." II. pag. 703 aus. Und man kann bei unparteiischer Würdigung seiner gesamten Darlegungen über das Wesen der Strafe und des Unrechts gar nicht anders, als zu dem Schlusse kommen, dass für die soziologische Hypothese

1) Insbesondere gilt dies hinsichtlich der Auseinandersetzungen Schopenhauers bezüglich der „unglaublich grossen Unterschiede" zwischen Mensch und Mensch im Moralischen und im Intellektuellen: „. . . Dem Einen leuchtet die Güte des Herzens aus den Augen, oder auch der Stempel des Genies thront auf seinem Antlitz. Der niederträchtigen Physiognomie eines andern ist das Gepräge moralischer Nichtswürdigkeit und intellektueller Stumpfheit von den Händen der Natur selbst unverkennbar und unauslöschlich aufgedrückt: er sieht darein, als müsste er sich seines Daseins schämen. Diesem Äussern aber entspricht wirklich das Innere" — führt Schopenhauer „W. a. W. u. V." II. pag. 705 aus.

Vgl. „W. a. W. u. V." I. pag. 98 u. ö. Bedenkt man ferner, welche Bedeutung Schopenhauer der Erblichkeit der Eigenschaften beimisst, so lässt sich gewiss nicht verkennen, dass er der Auffassung des Verbrechens als vorwiegend pathologischer Erscheinung wenn auch nicht unbedingt zugestimmt, so doch bis zu einem erheblichen Grade sympatisch gegenüber gestanden hätte.

der Kriminalogie kein Raum in seiner Rechtsphilosophie ist. Geradezu gleichgiltig sieht Schopenhauer den bestraften Verbrecher an. Ausgehend von der Veranlagung zum Verbrechen im einzelnen, ist Schopenhauer zu der Überzeugung gelangt, dass im besten Falle eine Berichtigung seiner Erkenntnis zu erzielen sei[1]), weiter aber erstrecke sich keine moralische Einwirkung. Entsprechend der Aufgabe des Schopenhauerschen Staates habe dieser auch weder die Tendenz, noch die Mittel, zur moralischen Vervollkommnung seiner Glieder zu wirken.

Es sei daher auch etwas sehr Problematisches mit dem amerikanischen Pönitentiarsystem: „Erziehung ist eine Wohlthat, Strafe soll ein Übel sein: das Pönitentiargefängnis soll beides zugleich leisten"[2]). Ausserdem aber erscheine „die einsame Einsperrung," die den „durch Mangel und Noth zum Verbrechen Versuchten mit dem entgegengesetzten Pol des menschlichen Elends, mit der Langeweile" bedrohe, als unzweckmässig, weil sie keine Zeugen habe und von dem, der sie noch nicht erfahren habe, keineswegs anticipirt werde, also nicht abschrecke. Wie weit Schopenhauer selbst von einem gemässigten soziologischen Standpunkte in der Beurtheilung des Verbrechens entfernt war, bezeugt auch nachstehende tendenziöse und recht wenig tiefgehende Äusserung[3]):

„Die Aussicht darauf (auf die Langeweile der einsamen Einsperrung) wird ihn (den Verbrecher) daher so wenig abschrecken, wie der Anblick der palastartigen Gefängnisse, welche von den ehrlichen Leuten für die Spitzbuben erbaut werden. Will man aber diese Pönitentiargefängnisse als Erziehungsanstalten betrachten: so ist zu bedauern, dass der Eintritt dazu nur durch Verbrechen

1) „Freiheit des Willens", pag. 431.
2) „W. a. W. u. V." II. pag. 703.
„Freiheit des Willens", pag. 431.
3) „W. a. W. u. V." II. pag. 704.

erlangt wird; statt dass sie hätten diesen zuvorkommen sollen“ [1]).

Schopenhauer selbst kommt übrigens auf den hier angedeuteten Gedanken, dem Verbrechen vorbeugende Massregeln von Staatswegen einzurichten, nirgends mehr zurück. Ihm bedeutet demzufolge die Strafe auch lediglich die unvermeidliche Folge eines rechtswidrigen Thuns; aber dafür, ob sich nicht die Voraussetzungen des letzteren selbst verringern lassen, ob nicht die Gesellschaft oder der Staat vielleicht sogar die Verpflichtung haben, in umfassender Weise für eine Herabminderung der Kriminalität zu sorgen, sowie für eine Wiederaufrichtung des Bestraften, hat er kein Verständnis.

Die Verwerfung von Vorbeugungsmassregeln gegen das Verbrechen ist einer der Punkte, in welchen Schopenhauer von Beccarias Strafrechtstheorie abweicht. „Es ist besser, den Verbrechen vorzubeugen, als sie zu bestrafen“, mahnt der Italiener — § 41 seiner schon erwähnten Abhandlung — eindringlich. „Wollt ihr den Verbrechen zuvorkommen? Dann sorgt dafür, dass die Gesetze klar und einfach sind, dass die ganze Kraft der Nation auf ihre Vertheidigung gerichtet und kein Theil derselben zu ihrer Vernichtung genöthigt werde. Sorgt dafür, dass die Gesetze weniger die Klassen der Menschen, als die Menschen selbst schützen. Sorgt dafür, dass die Menschen sie, und sie allein fürchten. Die Furcht vor den Gesetzen ist heilsam, aber die der Menschen vor dem Menschen verderblich und für Verbrechen fruchtbar,“ heisst es dort weiter. Als Mittel, die allgemeine Moralität zu heben, räth Beccaria, dahin zu wirken, „dass Aufklärung die Freiheit begleite.“ Hebung der Wissenschaft und Vervollkommnung der Erziehung seien für diesen Zweck am geeignetsten.

Die milde, humane Denkungsart Beccarias, der in dem Verbrecher mehr den irrenden Bruder, als den straffälligen

1) Hier scheint eine Beeinflussung Schopenhauers durch ganz ähnliche Anschauungen Dickens in dessen von dem Philosophen mit regem Interesse gelesenen Romanen vorzuliegen. Vgl. Grisebach: „Edita und Inedita Schop.“ pag. 135.

Contraktbrüchigen sieht, sticht sehr vortheilhaft von Schopenhauers Stellungnahme ab. Der Marchese empfiehlt Präventivmassregeln vor und individuelle Behandlung nach dem Verbrechen. Der frankfurter Denker verspricht sich von ersteren wenig und kennt als starrer, im Formalismus befangener Theoretiker überhaupt nur ein generelles Verfahren.

Mit der grundsätzlichen Auffassung Schopenhauers vom Rechte und Staate als vorwiegend auf den Schutz und die Sicherheit der einzelnen, wie der Gesamtheit berechneten Einrichtungen liesse sich ein planmässiges Vorbeugen gegen das Verbrechen sehr wohl vereinigen. Er wollte aber offenbar auch den leisesten Anschein vermeiden, als sei er zu Zugeständnissen an jene Auffassung bereit, welche, wenn auch nur als sekundäre Aufgabe, vom Staate die Hebung der Sittlichkeit in der Masse des Volkes durch positive Massregeln erwartet[1]). Ausserdem aber ist in Schopenhauers Überzeugung von der „intellektuellen und moralischen Erbärmlichkeit" der meisten Menschen wohl der Hauptgrund zu seiner Verurtheilung aller speciell auf Reformen im Gefängniswesen gerichteten Bestrebungen zu suchen.

Im Jahre 1826 hatte Theodor Fliedner zur Fürsorge für entlassene Sträflinge den Rheinisch-Westfälischen Gefängnisverein zu Düsseldorf, 1833 ein Asyl für entlassene weibliche Gefangene begründet. Sir Walter Croftons sogenanntes „irisches oder progressives System" der Gefangenenbehandlung mit der bedingten Entlassung war 1854 in England eingeführt worden, und ähnliche Versuche wurden gerade um die Mitte des 19. Jahrhunderts auch in Deutschland von hervorragenden Geistlichen, Juristen und Philantropen warm befürwortet. Schopenhauer aber verhielt sich all diesem gegenüber direkt ablehnend[2]). Erreicht hat er mit seinem

1) W. a. W. u. V." I. pag. 445 und II. pag. 695 verwirft Schopenhauer ausdrücklich alle Sozialethik.

2) Das Starre, Unerbittliche und Unhumane, das sich auf diesem Spezialgebiete in Schopenh. Haltung zeigt, ist mit der von ihm persönlich den in Noth und Elend Befindlichen gegenüber stets beobachteten Handlungsweise übrigens schwer zu vereinigen; auch stehen

Widerstande und grollenden Beiseitestehen freilich nichts. Kaum an einer Materie volkswirtschaftlichen Charakters zeigt sich der Fortschritt, den die moderne Wissenschaft über den Rechts- und Staatsphilosophen Schopenhauer hinaus genommen hat, so deutlich, wie gerade auf strafrechtlichem Gebiete.

In den Bahnen, welche Beccaria als einer der ersten vor etwa 150 Jahren schon, obzwar noch ziemlich schüchtern und unbeholfen eingeschlagen hatte, ist insbesondere in den letzten Decennien die kriminalpolitische Schule Franz von Liszt's rüstig vorwärts gegangen. Nach ihrer Auffassung, die zweifellos als besonders entwicklungsfähig angesehen werden muss, ist der Verbrecher das Produkt zweier Faktoren: seiner Individualität und der äusseren Verhältnisse. Der einseitige Standpunkt Lombrosos — ausschliessliche Betonung der Individualität, sowie der nicht minder einseitige der extremen sozialistischen Richtung, welche in dem Verbrecher nur das Produckt der äusseren Verhältnisse erblickt, sind nunmehr offenbar auch glücklich überwunden. Das Verbrechen wird zum „Produkt aus der Eigenart des Thäters im Augenblick der That und aus den in diesem Augenblick ihn umgebenden äusseren Verhältnissen"; die Strafe bildet eine im Interesse der Rechtsordnung zielbewusst gehandhabte Waffe zur Bekämpfung des Verbrechens, aber sie ist nicht die einzige und auch nicht die wirksamste, sondern die Gesellschaft muss sich an diesem Kampfe betheiligen; es gilt, vor allem, die Quellen des Übels zu verstopfen. Als charakteristisches

damit zahlreiche Stellen seiner Werke, wo er Nachsicht und Milde des Urtheils anempfiehlt, gar nicht im Einklang. Vgl. „Parerga und Paralip." I. pag. 496 ff. II. pag. 223 ff. 297. (§ 145 a. E.. 304. 316 - 319. 329 f. „Neue Paralip." pag. 317, wo Schopenhauer in die kraftvollen Worte ausbricht: „sei tolerant, es ist verfluchte Schuldigkeit." 336 (§ 626). „W. a. W. u. V." II. pag. 698 ff. u. s. w. An der Schopenh. in Fleisch und Blut übergegangenen Menschenverachtung ändern natürlich diese Stellen ebensowenig, wie die von ihm persönlich anderen erwiesenen, aus wahrer Herzensgüte und ohne Anspruch auf Dank erwiesenen Wohlthaten.

Beispiel dieser Anschauungsweise kann es dienen, dass v. Liszt erklärt, ein Dutzend neuer Strafparagraphen werde nicht so heilsam wirken, wie ein Reichswohnungsgesetz[1]).

Bemerkt sei hier übrigens noch, dass Schopenhauer leider auch in seiner Strafrechtstheorie, die er, wie gezeigt, auf das positive Gesetz, also den Vertrag, aufbaut, nicht immer consequent bleibt. Auch hier wieder verrückt ihm das „Naturrecht" ab und zu das Conzept. So redet er „Nachlass", III. Band, pag. 32 von „eigenmächtiger Strafe im Naturzustande": in einer Anmerkung auf pag. 408 der „N. Paralip." behauptet er, dass, natürlich ebenfalls „im Naturzustande", ein positives Gesetz von einer(!) Seite aufgestellt werden und wirksam sein könnte, ohne dass es von der anderen angenommen worden sei — und was dergleichen ganz unhaltbare Widersprüche mehr sind.

Wenn Schopenhauer dagegen ein Anhänger und eifriger Vertheidiger der Todesstrafe für den Mord ist, und in gleicher Weise auch den entschiedenen Mordversuch behandelt sehen will[2]), so verfährt er dabei durchaus folgerecht im Sinne des Sicherheitsprincips des Staates und der Abschreckungs-, bezw. Pfandtheorie.

Er stellt sich dabei in den bestimmtesten Gegensatz namentlich zu Beccaria. „Denen, welche sie (die Todesstrafe) aufheben möchten, ist zu antworten: schafft erst den Mord aus der Welt: dann soll die Todesstrafe nachfolgen." erklärt Schopenhauer „W. a. W. u. V." II. pag. 704. Zur Sicherstellung des Lebens der Bürger sei die Todesstrafe „schlechterdings nothwenig".

In Band I seines Hauptwerks pag. 449 f. heisst es:

„Zweck für die Zukunft unterscheidet Strafe von Rache, und diesen hat die Strafe nur dann, wenn sie zur Erfüllung eines Gesetzes vollzogen wird, welche, nur

1) Antrittsvorlesung v. Liszts, über die Aufgaben und die Methode der Strafrechtswissenschaft", gehalten Ende October v. J. an der Berliner Universität.

2) „W. a. W. u. V." I. pag. 450. II. pag. 704.

eben dadurch als unausbleiblich auch für jeden künftigen Fall sich ankündigend, dem Gesetze die Kraft abzuschrecken erhält, worin eben sein Zweck besteht. Hier würde nun ein Kantianer unfehlbar einwenden, dass ja, nach dieser Ansicht, der gestrafte Verbrecher „bloss als Mittel" gebraucht würde. Aber dieser von allen Kantianern so unermüdlich nachgesprochene Satz, „man dürfe den Menschen immer nur als Zweck, nie als Mittel behandeln", ist zwar ein bedeutend klingender und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die sie alles ferneren Denkens überhebt, überaus geeigneter Satz; aber beim Lichte betrachtet, ist es ein höchst vager, unbestimmter, seine Absicht ganz indirekt erreichender Ausspruch, der für jeden Fall seiner Anwendung erst besonderer Erklärung, Bestimmung und Modifikation bedarf, so allgemein genommen aber ungenügend, wenig sagend, und noch dazu problematisch ist. Der dem Gesetze zufolge der Todesstrafe anheimgefallene Mörder muss jetzt allerdings und mit vollem Recht als blosses Mittel gebraucht werden. Denn die öffentliche Sicherheit, der Hauptzweck des Staats, ist durch ihn gestört, ja sie ist aufgehoben, wenn das Gesetz unerfüllt bleibt: er, sein Leben, seine Person, muss jetzt das Mittel zur Erfüllung des Gesetzes und dadurch zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit sein, und wird zu solchen gemacht mit allem Recht, zur Vollziehung des Staatsvertrages, der auch von ihm, sofern er Staatsbürger war, eingegangen war, und demzufolge er, um Sicherheit für sein Leben, seine Freiheit, und sein Eigenthum zu geniessen, auch der Sicherheit aller sein Leben, seine Freiheit und sein Eigenthum zum Pfande gesetzt hat, welches Pfand jetzt verfallen ist."

In der vorstehend wiedergegebenen Auseinandersetzung Schopenhauers erscheint es vor allem befremdlich, dass er es für angebracht hält, sich gegen den nur wahrscheinlichen Einwurf eines Schülers oder Anhängers Kants mit so grossem Nachdruck zu vertheidigen, es aber unterlässt, auch nur mit einem Worte Stellung zu nehmen zu

den sehr ausführlichen und bedeutsamen Darlegungen des Meisters selbst über die Nothwendigkeit der Todesstrafe. Es sei gleich hier bemerkt, dass Schopenhauers im Vorigen angeführte Auseinandersetzung, zusammengehalten mit dem tiefen Ernst und dem sittlichen Pathos, die aus Kants Behandlung desselben Themas sprechen, den Vergleich nicht vertragen kann. Schopenhauer hat es sich an dieser Stelle recht leicht gemacht, und der Eindruck, den man aus der Betonung des in der Vertragstheorie begründeten Sicherheitszweckes des Staates gewinnt, ist in hohem Masse unbefriedigend, man könnte beinahe sagen: oberflächlich. Ein „Kantianer" würde sicher, ehe er den von Schopenhauer imputirten Einwand vorbrächte, zunächst verlangen, dass jener die von Kant vom streng festgehaltenen Standpunkte des jus talionis, der vergeltenden Gerechtigkeit aus faktisch aufgestellte Vertheidigung der Todesstrafe — widerlegte. Es ist schwer zu begreifen, weshalb Schopenhauer auf Kants interessante Darlegung nicht eingegangen ist.

Sie steht in der „Metaphysik der Sitten," ed. J. H. v. Kirchmann, pag. 174 ff. und lautet folgendermassen:

„ . . . . Was für unverschuldetes Übel du einem Anderen im Volke zufügst, das thust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst; bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst; schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tötest du ihn, so tötest du dich selbst. Nur das Wiedervergeltungsrecht (jus talionis), aber wohl zu verstehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturtheile), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle anderen sind hin und her schwankend, und können anderer sich einmischenden Rücksichten wegen keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten. — —

Hat er aber) gemordet, so muss er sterben. Es giebt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem

noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thäter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Misshandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreieten Tod. — Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müsste der letzte im Gefängniss befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit Jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat; weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.

Diese Gleichheit der Strafen, die allein durch die Erkenntniss des Richters auf den Tod, nach dem strengen Wiedervergeltungsrechte, möglich ist, offenbart sich daran, dass dadurch allein proportionirlich mit der inneren Bösartigkeit der Verbrecher das Todesurtheil über Alle (selbst wenn es nicht einen Mord, sondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe) ausgesprochen wird. — Setzet: dass, wie in der letzten schottischen Rebellion, da verschiedene Theilnehmer an derselben (wie Balmerino und Andere) durch ihre Empörung nichts, als eine dem Hause Stuart schuldige Pflicht auszuüben glaubten, andere dagegen Privatabsichten hegten, von dem höchsten Gerichte das Urtheil so gesprochen worden wäre: ein Jeder solle die Freiheit der Wahl zwischen dem Tode und der Karrenstrafe haben; so sage ich, der ehrliche Mann wählt den Tod, der Schelm aber die Karre; so bringt es die Natur des menschlichen Gemüthes mit sich. Denn der Erstere kennt Etwas, was er noch höher schätzt, als selbst das Leben: nämlich die Ehre; der Andere hält ein mit Schande bedecktes

Leben doch immer noch für besser, als gar nicht zu sein (animam praeterre pudori, Juven.). Der Erstere ist nun ohne Widerrede weniger strafbar als der Andere, und so werden sie durch den über alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich bestraft, jener gelinde nach seiner Empfindungsart, und dieser hart, nach der seinigen; da hingegen, wenn durchgängig auf die Karrenstrafe erkannt würde, der Erste zu hart, der Andere, für seine Niederträchtigkeit, gar zu gelinde bestraft wäre, und so ist auch hier im Ausspruche über eine im Komplott vereinigte Zahl von Verbrechern der beste Ausgleicher vor der öffentlichen Gerechtigkeit, der Tod. — Überdem hat man nie gehört, dass ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter sich beschwert hätte, dass ihm damit zu viel, und also Unrecht geschehe; jeder würde ihm ins Gesicht lachen, wenn er sich dessen äusserte. — Man müsste sonst annehmen, dass, wenn dem Verbrecher gleich nach dem Gesetze nicht Unrecht geschieht, doch die gesetzgebende Gewalt im Staate diese Art von Strafe zu verhängen nicht befugt, und wenn sie es thut, mit sich selbst im Widerspruch sei.

Soviel also der Mörder sind, die den Mord verübt, oder auch befohlen, oder dazu mitgewirkt haben, so viele müssen auch den Tod leiden; so will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen a priori begründeten Gesetzen. — Wenn aber doch die Zahl der Komplicen (correi) zu einer solchen That so gross ist, dass der Staat, um keine solchen Verbrecher zu haben, bald dahin kommen könnte, keine Unterthanen mehr zu haben, und sich doch nicht auflösen, d. i. in den noch viel ärgeren, aller äusseren Gerechtigkeit entbehrenden Naturzustand übergehen (vornehmlich nicht durch das Spektakel einer Schlachtbank das Gefühl des Volkes abstumpfen) will, so muss es auch der Souverain in seiner Macht haben, in diesem Nothfalle (casus necessitatis) selbst

den Richter zu machen (vorzustellen) und ein Urtheil zu sprechen, welches, statt der Lebensstrafe, eine andere den Verbrechern zuerkennt, bei der die Volksmenge noch erhalten wird; dergleichen die Deportation ist; dieses selbst aber nicht als nach einem öffentlichen Gesetze, sondern durch einen Machtspruch, d. i. einen Akt des Majestätsrechts, der, als Begnadigung, nur immer in einzelnen Fällen ausgeübt werden kann.

Hiegegen hat nun der Marchese Beccaria, aus theilnehmender Empfindelei einer affektirten Humanität (compassibilitas), seine Behauptung der Unrechtmässigkeit aller Todesstrafe aufgestellt; weil sie im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht enthalten sein könnte; denn da hätte jeder im Volk einwilligen müssen, sein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen Anderen (im Volk) ermordete; diese Einwilligung aber sei unmöglich, weil Niemand über sein Leben disponiren könne. Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung.

Strafe erleidet Jemand nicht, weil er sie, sondern weil er eine strafbare Handlung gewollt hat; denn es ist keine Strafe, wenn einem geschieht, was er will, und es ist unmöglich, gestraft werden zu wollen. — Sagen: ich will gestraft werden, wenn ich Jemand ermorde, heisst nichts mehr, als: ich unterwerfe mich sammt allen Übrigen den Gesetzen, welche natürlicher Weise, wenn es Verbrecher im Volke giebt, auch Strafgesetze sein werden. Ich, als Mitgesetzgeber, der das Strafgesetz diktirt, kann unmöglich dieselbe Person sein, die, als Unterthan, nach dem Gesetz bestraft wird; denn als ein solcher, nämlich als Verbrecher, kann ich unmöglich eine Stimme in der Gesetzgebung haben (der Gesetzgeber ist heilig). Wenn ich also ein Strafgesetz gegen mich, als einen Verbrecher, abfasse, so ist es in mir die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft (homo noumenon), die mich als einen des Verbrechens Fähigen, folglich als eine andere Person (homo phaenomenon) sammt allen Übrigen

in einem Bürgervereine dem Strafgesetze unterwirft. Mit anderen Worten: nicht das Volk (jeder Einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein Anderer, als der Verbrecher, diktirt die Todesstrafe, und im Sozialkontrakt ist gar nicht das Versprechen enthalten, sich strafen zu lassen und so über sich selbst und sein Leben zu disponiren. Denn wenn der Befugniss zu strafen ein Versprechen des Missethäters zum Grunde liegen müsste, sich sich strafen lassen zu wollen, so müsste es diesem auch überlassen werden, sich straffällig zu finden, und der Verbrecher würde sein eigener Richter sein.

Der Hauptpunkt des Irrthums dieses Sophismas besteht darin: dass es das eigene Urtheil des Verbrechers (das man seiner Vernunft nothwendig zutrauen muss), des Lebens verlustig werden zu müssen, für einen Beschluss des Willens ansieht, es sich selbst zu nehmen, und so sich die Rechtsvollziehung mit der Rechtsbeurtheilung in einer und derselben Person vereinigt vorstellt."

Vor diesen Ausführungen Kants können offenbar des Italieners spitzfindig ausgeklügelte, wenngleich dem edelsten Empfinden entsprungene Argumente nicht Stich halten[1]).

Schopenhauer hat sich die Sache nun freilich leichter gemacht. Er verschanzt sich hinsichtlich seiner Forderung auf Beibehaltung der Todesstrafe, wie gezeigt hinter seine Lehre vom Vertrage und sucht diese noch durch Berufung auf die Pfandtheorie zu stützen. Diese letztere nun, die, wie ebenfalls schon erwähnt, faktisch dem Vergeltungs-

1) Vgl. Beccaria: „Über Verbrechen und Strafen," übers. von M. Waldeck (Berlin L. Heimann, 1870). § 28: „Von der Todesstrafe", pag. 58—66. Von besonderem Interesse sind dort auch die von Waldeck beigefügten Äusserungen Didérots, Hommels und Morellets zu einzelnen Stellen im Texte.

Vgl. ibid. die als Anhang — pag. 115—122 — daselbst beigefügte geistreiche Auseinandersetzung des Grafen Pierre Louis Roederer (1754—1835): „über die Abschaffung der Todesstrafe."

principe sehr nahe steht, obwohl sie Schopenhauer nur als Leitfaden für die Bestimmung des angemessenen Verhältnisses zwischen Strafen und Verbrechen angesehen wissen will, ist unseres Erachtens im letzten Grunde mit Rücksicht auf die oben angeführte Auseinandersetzung Kants, die sich thatsächlich auch gegen die Schopenhauersche Art des Vertragsschliessens und den daraus abgeleiteten unmittelbaren Zweck der Strafe im einzelnen Falle wendet, entstanden.

Schopenhauer vergisst dabei ganz, dass er früher behauptet hat, die „reine Rechtslehre" oder das „Naturrecht", bezw. „die Philosophie" (vgl. S. 32 dieser Abhdlg.) müsse auch die „Ableitung des Strafrechts" der Gesetzgebung zur Anwendung überliefern. Aber gerade, wo es sich um die Bestimmung des richtigen Verhältnisses zwischen Verbrechen und Strafe handelt, hätte das moralische Empfinden, die „reine Rechtslehre" den besten Platz zu ihrer Bethätigung. Wo anders als hier fände der Grundsatz der aus dem angeborenen Mitleid entspringenden Gerechtigkeit „Neminem laede" ein lohnenderes Feld? Das „moralische Repercussionsgesetz" (vgl. S. 36 dieser Abhdlg.) müsste darüber wachen, dass nicht das in einer Strafe angedrohte Übel das Mass der ungerechten That nach oben oder unten verfehlte.

So aber lehrt Schopenhauer, dass die Strafe an das Vorhandensein eines positiven Gesetzes gebunden, also nur im Staate möglich sei, und nur als Surrogat des „Naturrechtes", obwohl Schopenhauer dies nicht eingesteht, taucht die ominöse Pfandtheorie auf mit dem geheimen Zwecke, die nicht voll befriedigende Ableitung aus dem Vertrage zu stützen. Um die schwere Wucht des Strafrechts zu tragen, erweist sich die formelle Basis, wie sie Schopenhauers Vertragsabschluss darstellt, als zu schwach und zu gekünstelt[1]).

1) Es ist bemerkenswerth, dass in den §§ 2, 6, 28 u. ö. seiner Abhandlung Beccaria die Entstehung des Staates nicht, wie Schopenhauer in dem freiwilligen Abschlusse des Vertrages, sondern vielmehr, wie Aristoteles in der Nothwendigkeit, in der Natur selbst

Seine Vorliebe für die Abschreckungstheorie in Verbindung mit seiner Menschenverachtung lassen es ihm weiter erwünscht erscheinen, die zu seiner Zeit in Übung befindlichen Strafarten ergänzt, bezw. mit grösserem Nachdruck angewendet zu sehen.

Hierher gehört vor allem seine jedes feinere Empfinden im höchsten Masse abstossende Empfehlung — der Kastrirung für Verbrecher. Schopenhauer hat sich mit diesem Vorschlage keineswegs, wie man vielleicht zu glauben geneigt sein könnte, einen derben Scherz geleistet, sondern er tritt alles Ernstes für diese Form der Unschädlichmachung der Übelthäter ein. „W. a. W. u. V." II. pag. 620 erklärt er, es „lasse sich in Erwägung nehmen, dass wenn, wie es, irre ich nicht, bei einigen alten Völkern wirklich gewesen ist, nach der Todesstrafe die Kastration als die schwerste Strafe bestände, ganze Stammbäume von Schurken der Welt erlassen sein würden, um so gewisser, als bekanntlich die meisten Verbrechen schon in dem Alter zwischen zwanzig und dreissig Jahren begangen werden. Schopenhauer beruft sich dabei in einer Anmerkung auf eine Stelle in Lichtenbergs Vermischten Schriften, wo dieser dem in England zur Sprache gekommenen Gedanken, die Diebe zu kastriren, Beifall zollt. — Der Satiriker und der Philosoph haben bis in die jüngste Zeit hinein bei den Vertretern der extremsten juristischen und medizinischen Richtungen so manchen Gesinnungsgenossen gefunden.

Die übrigens auch von Schopenhauer schon ziemlich ausführlich, obwohl nur feuilletonartig behandelte Frage der „erblichen Belastung" hat das Aufkommen solcher Erwägungen sehr begünstigt, wenn natürlich auch an ihre

sieht; namentlich auch verwirft der Italiener die Anwendung jenes Vertragsprincips, soweit daraus die Strafe als Folge, als Resultat des Bruches eines auf gemeinsame Uebereinkunft hin entstandenen Gesetzes abgeleitet wird.

Allerdings ist Beccaria dabei nicht durchweg consequent, denn mehrfach bezeichnet er auch wieder das Verbrechen als „Angriff auf den Gesellschaftsvertrag."

Verwirklichung unter den modernen Kulturverhältnissen nicht gedacht werden kann. Schopenhauer ist sich über die Tragweite seines radikalen Vorschlages vollkommen klar, das beweist die Stelle „W. a. W. u. V." II. pag. 600: „Ein Individuum kastriren heisst, es vom Baum der Gattung, auf welchem es sprosst, abschneiden und so gesondert verdorren lassen".

Nach dem im Vorstehenden Erwähnten kann es kaum noch Wunder nehmen, dass Schopenhauer auch ein überzeugter Vertheidiger der Prügelstrafe ist.

In der interessanten Anmerkung zu pag. 625 „Grundl. d. Moral" pflichtet er der Anwendung von Prügeln für Thierquälerei, wie jene besonders in England in einigen drastischen Fällen zur Anwendung gelangte, lebhaft bei.

Weiter erscheint ihm die Prügelstrafe bei Verübung unnützen Lärms als die zweckmässigste Ahndung. „Parerga u. Paralip." II. pag. 680 f. — bricht er in heftige Entrüstung über das unnöthige „vermaledeite Peitschenklatschen" aus. Für den an die Stille des Studirzimmers gewöhnten Kopfarbeiter Schopenhauer mag allerdings jene Unsitte etwas geradezu Qualvolles bedeutet haben, und ingrimmig empfiehlt er darum, einem solchen Lärmmacher auf der Stelle „fünf aufrichtig gemeinte Stockprügel" verabreichen zu lassen. In Frankfurt, dem Wohnort des Philosophen während der zweiten Hälfte seines Lebens, muss es in der angedeuteten Richtung besonders schlimm gestanden haben. „Hätte ich zu befehlen, so sollte in den Köpfen der Fuhrknechte ein unzerreissbarer nexus idearum zwischen Peitschenknallen und Prügelkriegen erzeugt werden", bemerkt er (a. a. O. pag. 681) ärgerlich. Schopenhauer missbilligt principiell[1]), dass Regierungen und gesetzgebende Körperschaften „mit Eifer auf Abstellung aller Prügelstrafen beim Civil und Militär dringen." Bei allen Vergehungen mit Ausnahme der schwersten seien vielmehr „Prügel die dem Menschen zuerst einfallende, daher die natürliche Bestrafung: wer für Gründe nicht empfäng-

1) „Parerga u. Paralip." I. pag. 431.

lich war, wird es für Prügel sein; und dass der, welcher am Eigenthum, weil er keines hat, nicht gestraft werden kann, und den man an der Freiheit, weil man seiner Dienste bedarf, nicht ohne eigenen Nachtheil strafen kann, durch mässige Prügel gestraft werde, ist so billig, wie natürlich"[1]).

δ) Schutz der Ehre. Ihre Erklärung findet diese, dem modernen Empfinden widerstreitende und seitens eines Philosophen vollends merkwürdig klingende Befürwortung in der grundsätzlichen Stellungnahme Schopenhauers zu der Ehre, speciell zu der sogenannten „ritterlichen" Ehre, als deren charakteristischste Erscheinung ihm das auf eine Verletzung dieser reagierende Duell gilt. In dem geistreichen 4. Kapitel seiner „Aphorismen zur Lebensweisheit" („Parerga u. Paralip." I. pag. 356—452), welches er „von dem, was einer vorstellt", überschrieben hat, behandelt er eingehend die verschiedenen Arten der Ehre — bürgerliche Ehre, Amtsehre, Standesehre, wahre Soldatenehre, Sexualehre, und zuletzt die eigentliche „ritterliche Ehre oder das point d'honneur"[2]), und kommt zu einer völligen Verwerfung des „seltsamen, barbarischen und lächerlichen Kodexes" der letzteren. Der Ursprung desselben sei im Mittelalter und dessen Ritterthum zu suchen, „wo die Fäuste geübter waren, als die Köpfe, und die Pfaffen die Vernunft in Ketten hielten"[3]). Es hätten sich speciell die Duelle

1) „Parerga u. Paralipomena" II pag. 359 erklärt Philalethes: „Je nun, etwas Prügel hin und wieder sind die Würze des Lebens".

2) A. a. O. pag. 437 erwähnt er auch noch die „Nationalehre". Diese sei „die Ehre eines ganzen Volkes als Theiles der Völkergemeinschaft. Da es in dieser kein anderes Forum giebt, als das der Gewalt, und demnach jedes Mitglied derselben seine Rechte selbst zu schützen hat; so besteht die Ehre einer Nation nicht allein in der erworbenen Meinung, dass ihr zu trauen sei (Kredit), sondern auch in der, dass sie zu fürchten sei: daher darf sie Eingriffe in ihre Rechte niemals ungeahndet lassen. Sie vereinigt also den Ehrenpunkt der bürgerlichen mit dem der ritterlichen Ehre."

3) „Parerga u. Paralip." I. pag. 424.

aus den Ordalien entwickelt und, wie in der Anmerkung zu „Parerga u. Paralip." I. pag. 426 Anm. des näheren in interessanter Weise ausgeführt wird, „aus dem Feudalwesen, bei welchem jeder Edele sich als einen kleinen Souverän, der keinen menschlichen Richter über sich erkannte, ansah und sich daher eine völlige Unverletzlichkeit und Heiligkeit der Person beilegen lernte, daher ihm jedes Attentat gegen dieselbe, also jeder Schlag und jedes Schimpfwort, ein todeswürdiges Verbrechen schien" [1]).

Abgesehen von diesem Ursprunge des ritterlichen Ehrenprincips sei seine Tendenz diese, dass es wesentlicher sei, gefürchtet zu werden als bloss vollkommenes Zutrauen zu verdienen (wie in der „bürgerlichen" Ehre). Ein solcher Zustand lasse sich allenfalls im Naturzustande rechtfertigen, aber „im Stande der Civilisation, wo der Staat den Schutz unserer Person und unseres Eigenthums übernommen hat, findet er keine Anwendung mehr, und steht da, wie die Burgen und Warten aus den Zeiten des Faustrechts, unnütz und verlassen zwischen wohlbebauten Feldern und belebten Landstrassen oder gar Eisenbahnen" [2]).

Schopenhauer sucht alle Gründe, die man nur überhaupt im Laufe der Zeiten zur Vertheidigung des ritterlichen Ehrenprincips zu ersinnen vermocht hat, als haltlos und unzutreffend hinzustellen, wobei er vieles Bemerkenswerthe vorbringt. Er erkennt allerhöchstens dem Beleidigten das Recht der Vergeltung, aber nur in angemessenem Verhältnis zu der Verletzung — also die schon bekannte Nothwehr — zu. Insbesondere könne in einem Schlage nichts weiter gesehen werden, als „ein kleines physisches Übel, welches jeder Mensch dem Andern verursachen kann" [3]), ohne dass damit irgend welche entehrende Folgen verbunden seien.

Schopenhauer verweist bei dieser Gelegenheit darauf, dass in China Schläge mit dem Bambusrohr eine sehr

1) Vgl. auch „Neue Paralip." (Nachlass IV.) §§ 213, 214, 603, 604.
2) „Parerga u. Paralip." I. pag. 425.
3) „Parerga u. Paralip." I. pag. 430.

häufige bürgerliche Bestrafung, selbst für Beamte aller Klassen seien, ohne dass die Betreffenden in ihrer Würde geschädigt werden. Diese Äusserung illustrirt er „Parerga u. Paralip." I. pag. 430, durch nachstehendes köstliches Citat:

„Vingt ou trente coups de canne sur le derrière, c'est, pour ainsi dire, le pain quotidien de Chinois. C'est une correction paternelle du mandarin, laquelle n'a rien d'infamant, et qu'ils reçoivent avec action de grâces"[1].

Sonach trägt denn auch Schopenhauer, wie gezeigt, kein Bedenken, die Anwendung von Schlägen für den Kriminalcodex zu empfehlen. Er scheut selbst vor folgender extremer Behauptung nicht zurück: „Sogar aber lehrt ein unbefangener Blick auf die Natur des Menschen, dass diesem das Prügeln so natürlich ist, wie den reissenden Thieren das Beissen und dem Hornvieh das Stossen: er ist eben ein prügelndes Thier"[2]. Die Beseitigung der Prügelstrafe liege daher nicht im Interesse der Humanität, sondern widerstreite diesem vielmehr, da sie nur zu einer Stärkung des „heillosen Wahnes" des ritterlichen Ehrprincips beitrage. A. a. O. pag. 434 hebt Schopenhauer dann die „schreiende Antinomie" hervor, dass dem Offizier wohl das Duell verboten sei, er aber durch Absetzung gestraft werde, wenn er es vorkommenden Falles unterlässt"[3].

1) „Lettres édifiantes et curieuses édition de 1819. Vol. 11. pag. 454.

2) „Parerga u. Paralip." I. pag. 431.

3) In einem Briefe vom 21. März 1856 an Frauenstädt („Schopenh. Brief" pag. 324 f.) spricht Schopenhauer mit Befriedigung davon, dass der „Mord Hinkeldeys" die Gemüther für die Wahrheit der von von ihm, Schopenh., aufgestellten Verurtheilung des Duells empfänglich machen müsse. Den Anlass zu dieser Bemerkung bot Schopenhauer die Nachricht, dass Ernst Kossaks „Montagspost" die öffentliche Aufmerksamkeit auf seinen Condex der „ritterlichen Ehre" hingelenkt habe.

Weigt in seiner Abhandlung ist die hier erwähnte Bezugnahme des Philosophen auf ein interessantes zeitgenössisches Vorkommnis von Bedeutung völlig entgangen.

Wenn es den Regierungen Ernst sein sollte mit ihren Bestrebungen auf Abstellung des Duellwesens, so wolle er ihnen ein Gesetz vorschlagen, für dessen Erfolg er einstehe, „und zwar ohne blutige Operationen, ohne Schafott oder Galgen oder lebenswierige Einsperrungen zu Hilfe zu nehmen." Vielmehr sei es „ein kleines, ganz leichtes, homöopathisches Mittelchen", nämlich: „Wer einen Andern herausfordert oder sich stellt, erhält, à la Chinoise, am hellen Tage vor der Hauptwache 12 Stockschläge vom Korporal, die Kartellträger und Sekundanten jeder 6. Wegen der etwaigen Folgen wirklich vollzogener Duelle bliebe das gewöhnliche kriminelle Verfahren"[1]. Den Einwand, dass nach Vollstreckung jener Strafe mancher „Mann von Ehre" im Stande wäre, sich todtzuschiessen, thut Schopenhauer mit der nicht minder radikalen Erklärung ab: „es ist besser, dass so ein Narr sich selber totschiesst, als andere."

In raffinirter Weise wirft danach Schopenhauer den Regierungen vor, dass es ihnen mit der Abstellung der Duelle vor allem deswegen nicht Ernst sei, weil ihnen an der Erhaltung der Standesehre, für welche das Duell ein „brauchbares Handpferd" wäre, alles gelegen sei. Die Leistungen der Civilbeamten und Offiziere würden nämlich (von den höchsten Stellen abgesehen) weit unter dem Werth ihrer Leistungen bezahlt; das Aequivalent für das Fehlende seien Titel und Orden, und im weiteren Sinne die Hochschätzung der Standesehre überhaupt[2]. Schopenhauer schliesst diese ganze unerquickliche Auseinandersetzung mit der ungeheuerlichen Phrase: „Die Opfer desselben (des Duells) bezahlen demnach mit ihrem Blut das Deficit der Gehalte."

Für die negative Auffassung, die Schopenhauer vom Zwecke des Staates hat, liefert die gesamte, im Vorstehenden in ihren Hauptzügen wiedergegebene Polemik wieder einen besonders deutlichen Beleg. Einer in weiten Schichten der

1) „Parerga u. Paralip." I. pag. 436/7.
2) Vgl. „Parerga u. Paralip." I. pag. 405.

modernen Gesellschaft — nicht bloss in den Kreisen der höheren Beamten und Offiziere! — sich zeigenden Erscheinung, mag diese auch zu grossen Bedenken Anlass geben, lediglich mit Polizeimassregeln drakonischer Natur zu Leibe zu gehen, wie Schopenhauer vorschlägt, heisst den Besonderheiten und Schwierigkeiten der betreffenden Materie, die doch nichts Absolutes, vollständig von dem Hintergrunde sozialer Entwicklung Losgelöstes bedeutet, gewiss nicht in ausreichendem Masse Rechnung tragen. Hier hätte Schopenhauer von Beccaria zum mindesten eine Mässigung seiner Ansichten entnehmen können[1]). Im Endresultat stimmt der Marchese übrigens mit Schopenhauer überein, dass der „Angreifer, d. h. derjenige, welcher die Veranlassung zum Duell gegeben hat", von Gesetzeswegen bestraft werden müsse.

Kant hat sich ebenfalls mit den hier in Frage kommenden Problemen befasst[2]), und zwar behandelt er speciell das militärische Duell, wobei er den extremen Fall der Tödtung des einen der beiden Gegner setzt. Da komme nun — so führt er aus — „die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff (der hier kein Wahn ist) durchs Gesetz für nichtig zu erklären" (— dies wäre der Standpunkt Schopenhauers! —) „und so mit dem Tode zu bestrafen, oder von dem Verbrechen die angemessene Todesstrafe wegzunehmen, und so entweder grausam oder nachsichtig zu sein." Kant hilft sich damit, zu erklären, der „kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit" (n. b. ein von Schopenhauer durchaus verworfener Begriff, vgl. „Nachlass", III. pag. 33.) — die gesetzwidrige Tödtung des Anderen müsse mit dem Tode bestraft werden — „bleibt," die Gesetzgebung selber aber und mithin auch die bürgerliche Verfassung seien, als „barbarisch und unausgebildet" daran schuld, dass „die Triebfedern der Ehre im Volke (subjektiv) nicht mit den Massregeln zusammentreffen

1) Vgl. §§ 9 u. 10 der „Verbrechen und Strafen."

2) „Metaphysik der Sitten", ed. J. H. v. Kirchmann, Leipzig 1881, pag. 179 ff.

wollen, die (objektiv) ihrer Absicht gemäss sind," d. h. doch soviel, als von der Kulturentwicklung eine Änderung und Besserung, vor allem eine Klärung der Anschauungen auf diesem ungemein schwierigen Gebiete erwarten.

Übrigens verdient es hervorgehoben zu werden, dass Schopenhauer an anderer Stelle[1]) etwas gemässigter über die staatlichen Auszeichnungen urtheilt. Er meint dort nämlich: Orden seien zwar „Wechselbriefe, gezogen auf die öffentliche Meinung", und ihr Werth beruhe auf dem Credit des Ausstellers, doch seien sie bei einsichtiger und gerechter Vertheilung „eine ganz zweckmässige Einrichtung." Er findet es ganz passend, „durch Kreuz oder Stern der Menge jederzeit und überall zuzurufen: ‚der Mann ist nicht eures Gleichen: er hat Verdienste.'" Ein Fürst müsse freilich mit der Vertheilung der Orden so vorsichtig sein, „wie ein Kaufmann mit dem Unterschreiben der Wechsel."

Am 31. Mai 1842 fügte bekanntlich König Friedrich Wilhelm IV. von Preussen dem von seinem Vater 1810 als Militärverdienstauszeichnung wiederhergestellten Orden „pour le mérite" eine Friedensklasse für Gelehrte und Künstler hinzu. Direkt auf die Beschaffenheit jener Auszeichnung geht offenbar Schopenhauers Bemerkung: „Die Inschrift pour le mérite auf einem Kreuze ist ein Pleonasmus: jeder Orden sollte pour le mérite sein ça va sans dire"[2]).

Ein principieller Gegner der Ordensauszeichnungen ist Schopenhauer nach alledem sicher nicht gewesen, und die interessante Frage, ob er, wenn ihm etwa jener Orden pour le mérite verliehen worden wäre, ihn angenommen hätte, ist wohl nicht ohne weiteres zu verneinen[3]), zumal

---

1) Vgl. „Parerga u. Paralip." I. pag. 405 ff. Auch da freilich hebt Schopenhauer das Moment hervor, dass die Orden vieles Geld „als Substitut pekuniärer Belohnungen" dem Staate ersparten.

Weigt ist in seiner Untersuchung auf dieses Thema überhaupt nicht eingegangen.

2) „Parerga u. Paralip." I. pag. 406.

3) An Frauenstädt schreibt Schopenhauer unterm 21. August 1852 („Schopenh. Briefe," pag. 213): „ . . Ich danke Ihnen für die Ehren-

wenn man seine grosse Empfänglichkeit für die ihm erst in spätem Alter zu theil werdenden Anerkennungen seiner wissenschaftlichen Leistungen in Betracht zieht.

Ohne hier übrigens auf eine direkte Widerlegung der Schopenhauerschen Ansichten über Standesehre u. s. w. eingehen zu wollen, lässt sich doch soviel sagen, dass der Vorwurf der mangelhaften Bezahlung der Beamten, mag er vielleicht einigermassen auf den Staat zu Anfang und bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts noch zutreffen, dem modernen Staate gegenüber doch keineswegs mehr berechtigt ist, und noch viel weniger die Behauptung von dem Ersatze der angeblich fehlenden Gehaltsquoten durch Ordensverleihungen. Letztere werden und wurden doch auch schon zu Schopenhauers Zeiten nicht nur an staatlich Angestellte verliehen, und zudem beweisen es eben die Thatsachen, dass zwischen dem heutigen Staate und seinen Dienern ein höheres, idealeres Verhältnis erwachsen ist, als dass der einzelne um den wohlverdienten Lohn in einem wesentlichen Theile durch Ausnutzung seiner persönlichen Eitelkeit geprellt werden könnte. Das ist ja doch der Kern der Schopenhauerschen Auffassung.

Die Ausgestaltung des Staates, dem von Schopenhauer eine lediglich negative Tendenz, zum Fernhalten von Störungen, zuertheilt ist, hat sich, wie die Erfahrung in den seit Schopenhauers Auftreten verflossenen Jahrzehnten gezeigt, in ganz anderen, weit höher angelegten Bahnen bewegt und ist in so ungeahnt vielseitiger Weise erfolgt, dass des frankfurter Denkers Anschauungen grossentheils veraltet und unzureichend erscheinen. Die Zwangsjacke — um einmal diesen Ausdruck zu gebrauchen —, welche

bezeugungen, die Sie mir wünschen, ja, gar verschaffen möchten. Seien Sie ganz ruhig: der Verdienstorden und das Verdienst treffen nicht so leicht zusammen: hat also gute Wege."

In sehr abfälliger Weise spricht sich dann Schopenhauer über die angeblich ungerechte Vertheilung der oben erwähnten Auszeichnung, die er an sich als einen „wirklich edel und erhaben koncipirten Orden" bezeichnet, aus.

der Staat nach Schopenhauers Darstellung nothwendig tragen soll, ist thatsächlich an allen Ecken und Enden geplatzt. Das Princip des aufsummirten, sich wohlverstehenden Egoismus, aus dem der Schopenhauersche Staat hervorgegangen und dem allein zu dienen er bestimmt war, erwies sich als unzulänglich. Indem Schopenhauer, ohne, wie schon mehrfach betont, ein abgeschlossenes rechts- und staatsphilosophisches System zu schaffen, doch in wesentlichen Zügen das Ideal eines Staates aufstellte, wie er ihm vorschwebte, konnte er sich trotz aller ihm innewohnenden Begabung doch nicht wesentlich über den geistigen Horizont seiner Zeit erheben; stellenweise bleibt er sogar unter jenem Niveau in tendenziöser Absicht. Die abfällige Beurtheilung der Orden und Auszeichnungen, sowie des gesamten zur Aufrechterhaltung der „ritterlichen Ehre" verwandten complicirten Apparates erinnert im Besonderen an gewisse, in den 40er und 50er Jahren tonangebend gewesene radikale Anschauungen. Nur die individuelle Färbung einzelner seiner aus den damaligen Verhältnissen herausgewachsenen Ansichten verleihen diesen vielfach so hohen Reiz, auf den sie hinsichtlich der Originalität ihres Ursprungs und wegen ihrer wissenschaftlichen Bedeutung keinen oder doch nur geringen Anspruch machen können.

Allgemeine Kritik der Schopenhauerschen Staats- und Rechtslehre.

Heute ist es allerdings nicht schwer, Kritik an Schopenhauers Anschauungen, soweit sie rechtliche und politische Materien betreffen, zu üben, da ziemlich ein halbes Jahrhundert uns bereits von dem merkwürdigen Manne trennt, und in dieser Zwischenzeit, wie schon angedeutet, gerade auf den erwähnten Gebieten bekanntlich zahlreiche neue Gesichtspunkte zugleich mit der Entwickelung der gesamten staatlichen und wirthschaftlichen Verhältnisse in die Erscheinung getreten sind.

Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie hat also heute vorwiegend nur noch historische Bedeutung, wenngleich natürlich, wie schon an den geeigneten Stellen im Laufe unserer bisherigen Untersuchung hervorgehoben worden, einzelnes Geistreiche und Werthvolle darin auch für die Gegenwart noch Interesse besitzt. Die gänzliche Nichtbeachtung, welche Schopenhauers Ansichten über rechtliche und politische Materien zu theil wurde, war freilich auch unberechtigt. Schopenhauer selbst hat in richtiger Erkenntnis seiner intellektuellen Leistungsfähigkeit nie Anspruch darauf gemacht, als Staatsrechtler, Nationalökonom oder Politiker, wenn auch nur auf theoretischem Gebiete, irgendwie hervorragendes geschaffen zu haben: Anregungen, fruchtbare Gedanken, sprühende Geistesblitze verdankt ihm die Gegenwart auch in rechtlicher Beziehung in Menge: das lässt sich nicht bestreiten; weiter aber geht sein Verdienst nicht.

V.

Anwendung der Theorie auf speciellere Punkte.

Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie, die im bisherigen Verlaufe unserer Untersuchung nach den Hauptgesichtspunkten der Entstehung und des Zweckes von Recht und Staat überhaupt, der empfehlenswerthesten Regierungsform u. s. w. ins Auge gefasst worden ist, wird nun gewissermassen ergänzt und erläutert durch die Art, wie er einzelne Faktoren und Fragen der Praxis behandelt. Hier entfaltet sich auch seine Individualität besonders deutlich, nicht selten selbst auf Kosten seiner rechtlich politischen Theorien. Die Darstellung ist durchweg in hohem Grade fesselnd.

a) Stellung der Frau.

Die sein Leben bis ins hohe Alter hinein durchtönende Dissonanz[1] aus seiner stark sinnlich angelegten Natur und

1 Nietzsche in „Schopenhauer als Erzieher" 3. Stück der „Unzeitgemässen Betrachtungen." Leipzig 1893. — Pag. 19—28) nimmt

dem ihm eigenen, jener entgegengesetzten intellektuellen Streben, sowie auch eine Reihe trüber Erfahrungen[1]) in seinen Beziehungen zu den „Weibern" haben ihren charakteristischen Niederschlag auch in der Rechtslehre des Philosophen gefunden. Gerade diese von Ungerechtigkeiten und

drei Hauptgefahren an, von denen die Persönlichkeit Schopenhauers bedrängt gewesen sei und gegen die er sich allezeit zu wehren nöthig gehabt hätte: 1. die Vereinsamung, 2. die Verzweiflung an der Wahrheit, 3. den inneren Zwiespalt. Schopenhauers Natur habe eine seltsame und höchst gefährliche Doppelheit enthalten. Wenige Denker hätten in dem Masse und der unvergleichlichen Bestimmtheit empfunden, dass der Genius in ihnen webt: und sein Genius verhiess ihm das Höchste — „dass es keine tiefere Furche geben werde, als die, welche seine Pflugschar in den Boden der neueren Menschheit reisst." In der anderen Hälfte aber habe eine ungestüme Sehnsucht bestanden; wir verstehen sie, wenn wir hören, dass er sich mit schmerzlichem Blicke von dem Bilde des Stifters der Trappisten, Rancé, abwandte mit den Worten: „Das ist Sache der Gnade." Vgl. „W. a. W. u. V." I. pag. 509 f. II. pag. 742—745. „Schopenh. Gespräche," ed. Grisebach, pag. 23. 30.

An Frauenstädt schreibt Schopenhauer am 12. September 1852 („Schopenh. Briefe", ed. Grisebach, pag. 216: „Ich habe wohl ergründet und gelehrt, was ein Heiliger sei, aber ich habe nie gesagt, dass ich einer wäre."

Vgl. insbesondere auch: Friedrich Paulsen: „Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles", Berlin 1900. Erweiterter Abdruck, soweit Schopenhauer in Frage kommt, aus „Deutsche Rundschau." Juli 1882, pag. 24 f. — Joh. Volkelt: „Arthur Schopenhauer" (Stuttgart 1900), pag. 26 f. 35 f. — P. L. Möbius, „Über Schopenhauer" (Leipzig 1899.) pag. 72. — Ed. Grisebach: „Schopenhauer" (Berlin 1897.) pag. 41 f. 132. 172.

1) Man denke an das jahrelange Zusammenleben seiner Mutter mit dem um 14 Jahre jüngeren Gerstenbergk, an ihre freien Beziehungen zu Fernow u. a. Ebenso sind sicher die Erlebnisse des jungen Schopenhauer in Berlin, sein bekannter Injurienprozess, später die peinlichen Auseinandersetzungen, die er mit Sybille Mertens, der Testamentsvollstreckerin seiner Schwester, hatte, auf seine abfällige Beurtheilung des weiblichen Geschlechts von wesentlichem, aber ungünstigem Einfluss gewesen.

Auch in Schopenhauers Liebesleben, über das wir leider nur sehr dürftig unterrichtet sind, waren jedenfalls verschiedene herbe Enttäuschungen zu verzeichnen.

selbst Gehässigkeiten nicht freien, obzwar meist wieder recht geistreich vorgetragenen Partien, wie sie sich besonders in den „Parergis und Paralipomenis", aber auch im II. Bande des Hauptwerks finden[1]), haben viel zu jener „Popularität" Schopenhauers bei dem nur oberflächlichen, prickelnden Genuss suchenden Lesepublikum beigetragen. — einer Popularität im schlechten Sinne, mit der der Philosoph selbst am allerwenigsten einverstanden wäre, könnte er ihre Ausnutzung in der Gegenwart beobachten.

Nach Schopenhauer sind die Weiber im Grunde „ganz allein zur Propagation des Geschlechts da"; hierin gehe ihre Bestimmung auf[2]). Die „Parerga und Paralip." II. pag. 648 geäusserte, massvolle, und dem weiblichen Geschlecht schmeichelhafte Bemerkung: „sans les femmes le commencement de notre vie serait privé de secours, le milieu de plaisirs et la fin de consolation" (nach Jouy.) — steht ganz vereinzelt da. Ibid. pag. 654 (§ 369) behauptet Schopenhauer, „das niedrig gewachsene, schmalschultrige, breithüftige und kurzbeinige Geschlecht das schöne nennen konnte nur der vom Geschlechtstrieb umnebelte männliche Intellekt: in diesem Triebe nämlich steckt seine ganze Schönheit." Die Liebe selbst aber ist ein Wahn, eine Täuschung, wird der frankfurter Denker nicht müde, in allen möglichen Variationen zu erklären.

In höchst scharfsinniger und eingehender Weise bemüht sich Schopenhauer an zahlreichen Stellen[3]) nachzuweisen, dass aller Geschlechtsliebe „ein durchaus auf das zu Erzeugende gerichteter Instinkt zum Grunde liegt"; das Wohlgefallen am anderen Geschlecht sei doch „bloss ver-

1) Vgl. Kap. 42 („Leben der Gattung"), 44 („Metaphysik d. Geschlechtsliebe") der „W. a. W. u. V." II; Kap. 27 („Ueber die Weiber"), „Neue Paralip", §§ 345. 355. 356. 361. 367. („Das fortwährende Dasein des Menschengeschlechts ist bloss ein Beweis der Geilheit desselben"). 365. 368. 374. 375.

2) „Parerga u. Paralip." II. pag. 683.

3) Vgl. „W. a. W. u. V." I. 362. 424 ff. II. 583 ff. 599 ff. 637. 648 ff. 652 f. 657. 667. 669 ff. „Parerga u. Paralip." II. pag. 330 ff.

larvter Instinkt, d. i. Sinn der Gattung, welche ihren Typus zu erhalten strebt." Die Rücksichten, welche bei diesem Wohlgefallen bestimmend wirken, zerfallen nach Schopenhauer „in solche, welche unmittelbar den Typus der Gattung, d. i. die Schönheit betreffen, in solche, welche auf psychische Eigenschaften gerichtet sind, und endlich in bloss relative, welche aus der geforderten Korrektion oder Neutralisation der Einseitigkeiten und Abnormitäten der beiden Individuen durch einander hervorgehen." „W. a. W. u. V." II. pag. 638—646 behandelt nun Schopenhauer diese einzelnen Punkte, von denen er allerdings selbst zugeben muss[1]), dass sie „seltsam in einem philosophischen Werke figuriren mögen", in geistreicher, namentlich auch vom physiologischen Standpunkte aus sehr interessanter Weise.

Über die Ehe selbst giebt es bei Schopenhauer durchweg nur abfällige, ironisch gehaltene Urtheile. In seinen εἰς ἑαυτὸν gerichteten Aufzeichnungen[2]) findet sich die für seine persönliche Auffassung der Ehe ungemein charakteristische Stelle: „Matrimony — war and want! gleichwie sogar der gekrönte Sänger der Liebe sagt: quisquis requiem quaeris, foeminam cave, perpetuam officinam litium ac laborum. (Petrarca, de vita solit. Lib. II. Sect. III, c. 3)."

Am prägnantesten hat der den Weibern mehr in der Theorie, als in der Praxis missgünstig gesinnte einsame Denker „W. a. W. u. V." II. pag. 657 (§ 370 a. Anf.) sein Urtheil zusammengefasst, wenn er sagt: „In unseren monogamischen Welttheile heisst heirathen seine Rechte halbiren und seine Pflichten verdoppeln." Die Frage, ob es besser sei, zu heirathen oder nicht — erklärt er weiter „Neue Paralip." pag. 331 (§ 609) — „lässt sich in sehr vielen Fällen darauf zurückführen, ob Liebessorgen besser sind, als Nahrungssorgen", und § 610 ibid. heisst es: „le mariage est un piège, que la nature nous tend."

1) „W. a. W. u. V." II. pag, 637.

2) „Schopenh. Gespräche u. Selbstgespräche", ed. Ed. Grisebach, (Berlin 1898) pag. 109.

In „*εἰς ἑαυτὸν*“ heisst es weiter:[1]) „Die meisten Männer lassen sich durch ein schönes Gesicht verlocken; denn die Natur inducirt sie dazu, Weiber zu nehmen, indem sie diese auf Einmal ihre volle Glanzseite zeigen lässt; die vielen Übel dagegen, die sie im Gefolge haben, verbirgt: als da sind: endlose Ausgaben, Kindersorgen, Widerspenstigkeit, Eigensinn, Alt- und Garstigwerden nach wenigen Jahren, Betrügen, Hörneraufsetzen, Grillen, hysterische Anfälle, Liebhaber und Hölle und Teufel. Deshalb ist die Heirath eine Schuld zu nennen, die in der Jugend contrahirt und im Alter bezahlt wird und hat Balthasar Gracian recht, der einen Vierziger bloss um dess willen, weil er Weib und Kinder hat, ein Kameel heisst; denn das gewöhnliche Ziel der sogenannten Carrière junger Männer ist doch nur, das Lastthier eines Weibes zu werden. Neben den Besseren unter ihnen geht die Frau in der Regel wie eine Jugendsünde. Die freie Musse, welche sie ihren Weibern zu erarbeiten den Tag hinbringen, braucht der Philosoph selbst. Der Verheirathete trägt die volle Last des Lebens, der Unverheirathete nur die halbe: wer sich den Musen weiht, muss zu der letzteren Klasse gehören. Daher wird man finden, dass fast alle echten Philosophen ledig geblieben sind: so Cartesius, Malebranche, Spinoza und Kant“[2]).

Schopenhauer für seine Person machte diesen letzten Standpunkt mit Genugthung auch zu dem seinigen. Wie schon angedeutet, verwirft er die Ehe überhaupt, die Monogamie, die ihm „widernatürlich“ erscheint. Aus-

1) „Schopenh. Gespräche u. Selbstgespräche“, ed. Grisebach, pag. 109 f.

2) An der oben citirten Stelle weist Schopenhauer ferner auf des Sokrates schlimme Ehe hin, und erklärt, alle grosssen Dichter seien verheirathet gewesen, „und zwar alle unglücklich.‘ Shakespeare habe sogar „doppelte Hörner getragen.“ Schopenhauers Auseinandersetzung gipfelt schliesslich in der boshaft-witzigen Bemerkung: Ehemänner seien meistens umgekehrte Papagenos: „denn wie diesem sich, mit bewundernswerther Schnelligkeit, eine Alte in eine Junge verwandelt, so ihnen mit bewundernswerther Schnelligkeit eine Junge in eine Alte.“

ücklich erklärt er[1]), aus dem Naturrecht folge
oss die Verbindlichkeit des Mannes, „nur ein Weib
haben; so lange diese im Stande ist, seinen Trieb
befriedigen und selbst einen gleichen Trieb hat."
eibend sei bloss die Verbindlichkeit der Sorge für das
eib, so lange es lebt, und für die Kinder, bis sie er-
chsen seien. Aus der Thatsache nun, dass der Ge-
hlechtstrieb und die Fähigkeit seiner Befriedigung beim
nne mehr als doppelt so lange dauern, als beim Weibe,
gert Schopenhauer, es sei „aus dem Naturrecht keine
rbindlichkeit abzuleiten, dass der Mann seine noch ge-
ebene Zeugungskraft und Zeugungstrieb dem zu beiden
zt unfähigen Weibe opfern sollte. Hat er sie gehabt von
nem 24sten bis 40sten Jahr; und sie ist nicht mehr
glich: so thut er ihr kein Unrecht, wenn er ein
eites jüngeres Weib nimmt, sobald er dann im Stande
, zwei Weiber zu unterhalten, so lange beide leben, und
alle Kinder zu sorgen"[2]). Dieses „natürliche Recht
zwei successive Weiber oder auf mehrere, wenn sie
va durch Krankheit unfähig[3]) werden, den Mann zu be-
edigen", dürfte allerdings, wie Schopenhauer hinzufügt,
r in den wenigsten Fällen zur Giltigkeit gelangen, da
Zeitpunkt der Geschlechtsreife beim Mann meist nicht
dem der bürgerlichen Selbständigkeit zusammenfalle,
l für gewöhnlich sein Einkommen nicht ausreiche, für
ch ein zweites Weib und noch mehr Kinder zu sorgen.

Weiter führt Schopenhauer aus, in dem Umstande der
ten Eheschliessung des Mannes liege „die Quelle der
rerei[4])." Die Einrichtung der Monogamie, bei welcher
ch Schopenhauer die europäischen Ehegesetze das Weib
das volle Aequivalent des Mannes ansehen, „was es in

1) „N. Paralip." pag. 404.

2) „Neue Paralip." pag. 405.

3) „Parerga u. Paralip." II. pag. 658 nennt Schopenhauer auch Fruchtbarkeit und zu hohes Alter der Gattin als Gründe für die Wahl einer zweiten neben ihr.

4) „N. Paralip." pag. 405.

keiner Hinsicht ist [1])“ und jenem eine „widernatürlich vortheilhafte Stellung“ einräumten, trügen in letzter Linie die Schuld, denn kluge und vorsichtige Männer trügen nunmehr sehr oft Bedenken, ein so grosses Opfer zu bringen und auf ein so ungleiches Paktum einzugehn. Es verringere sich also mit dem Zuwachs der Ehren und Rechte, welche die Gesetze dem Weibe zuerkennen, immer mehr die Zahl derjenigen, die wirklich dieser Vergünstigungen theilhaftig werden, und zugleich ginge allen übrigen so viel von den naturgemässen Rechten verloren, als jene darüber erlangten. Die „Dame, dies Monstrum europäischer Civilisation und christlich-germanischer Dummheit,“ sei ein Wesen, welches gar nicht existiren sollte, und gerade, weil es Damen in Europa gäbe, seien die Weiber niedern Standes, also die grosse Mehrzahl des Geschlechts, viel unglücklicher als im Orient. Schopenhauer beruft sich bei dieser merkwürdigen Behauptung — „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 657 — auf eine in dieser Hinsicht etwas bedenkliche Autorität — auf Lord Byron! Schliesslich kommt Schopenhauer zu folgenden Ergebnissen: bei den monogamischen Völkern sei die Zahl der verehelichten Frauen beschränkt und bleibe eine Anzahl stützeloser Weiber übrig, „die in den höheren Klassen als unnütze, alte Jungfern vegetiren, in den unteren aber unangenehm schwerer Arbeit obliegen, oder auch Freudenmädchen werden, die ein so freuden-, wie ehrloses Leben führen, unter solchen Umständen aber zur Befriedigung des männlichen Geschlechts nothwendig werden, daher als ein öffentlich anerkannter Stand auftreten, mit dem speciellen Zweck, jene vom Schicksal begünstigten Weiber, welche Männer gefunden haben oder solche hoffen dürfen, vor Verführung zu bewahren.“

Diese ganze Auseinandersetzung hat zwar manches für sich, leidet aber doch auch an starker Einseitigkeit. Schopenhauers Blick ist hier offenbar von seiner bereits erwähnten Voreingenommenheit gegen das weibliche Geschlecht überhaupt getrübt; weiter verkennt er, dass bei der ganzen

1) „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 657.

Sache das Schwergewicht viel mehr auf der wirthschaftlichen, als der eigentlich rechtlichen Seite liegt. Die soziale Frage und im Zusammenhang damit oder als eine Abart derselben die Frauenfrage begannen gerade um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit immer zwingenderer Gewalt in den Bereich der öffentlichen Discussion zu treten. Schopenhauer aber hat die Tragweite der mit jenen beiden Erscheinungen verbundenen Probleme dermassen verkannt, dass er glaubte, mit einem Zurückschrauben der Kultur, ja mit polizeilichen und gesetzgeberischen Massnahmen eine Änderung, eine Wendung zum Bessern herbeiführen zu können. In der grossen Sicherheits- und Schutzanstalt seines Staates muss eben der Absolutismus auch in der Familie Geltung haben. „Hausfrauen sollte es geben und Mädchen, die es zu werden hoffen, und daher nicht zur Arroganz, sondern zur Häuslichkeit und Unterwürfigkeit erzogen werden“ [1]), erklärt er entschieden, und noch charakteristischer ist die Stelle *εἰς ἑαυτόν*[2]), wo es heisst: „Es ist nicht möglich, die Weiber in den Schranken der Vernunft zu halten anders als durch Furcht; in der Ehe aber ist es nöthig, sie in Schranken zu halten, weil man sein Bestes mit ihnen zu theilen hat, und so verliert man am Glück der Liebe, was man an Autorität gewinnt.“ Also auch hier wieder eine recht niedrige Auffassung der Ehe und der Stellung der Frau.

Der Thatsache, dass nun einmal bei den modernen Lebensverhältnissen nicht alle Mädchen unter die Haube kommen können, hat sich Schopenhauer, wie gezeigt, nicht verschliessen können. Anstatt nun aber mit ruhigem Blicke wenigstens die Möglichkeit zu prüfen, für den unverheirathet bleibenden Theil des weiblichen Geschlechts eine selbstständige, durch eigene Kraft erreichbare Existenz zu

1) „Parerga und Paralip.“ II. pag. 656.

2) „Schopenh. Gespräche und Selbstgespräche“, ed. Grisebach, pag. 110.

Vgl. auch: „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 661: „Dass das Weib, seiner Natur nach, zum Gehorchen bestimmt sei etc.“

schaffen, ihn somit allerdings zum Konkurrenten des Mann auf dem Erwerbsgebiete zu machen, wie es thatsächlich der Gegenwart immer mehr in die Erscheinung tritt, spric Schopenhauer dem weiblichen Geschlecht jede Leistungsfähigkeit und höhere Begabung namentlich in den Wissenschaften und Künsten ab und behauptet[1]), es liege „in d Weiber Natur, Alles nur als Mittel, den Mann zu gewinnen, anzusehen, und ihr Antheil an irgend etwa Anderem ist immer nur ein simulirter, ein blosser Umweg, d. h. läuft auf Koketterie und Ätterei hinaus“[2]).

Es verdient übrigens vermerkt zu werden, da Schopenhauer eine Zeitlang sogar auf einem noch extremere Standpunkte als dem der Polygamie gestanden hat. D Erbe der Schopenhauerschen Manuskripte — Julius Frauenstädt — berichtet, dass Schopenhauer „in einem besondere hinterlassenen Manuskripte“ die Übelstände der Monogami und deren Abhülfe durch die Tetragamie behandelt hab Dieses Manuskript ist bis jetzt indes nicht aufzufinde gewesen[3]). Zu der Empfehlung der Vielweiberei, wie si insbesondere bei den Mormonen besteht, ist Schopenhaue erst in den späteren Jahren seines Lebens gekommen.

1) „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 654.

2) Dass Schopenhauer zu dem oben angeführten, übertriebene Urtheil Rousseaus bissige Bemerkung — „les femmes en général n'aimer aucun art, ne se connaissent à aucun, et n'ont aucun génie“ — gewisse massen als Beleg heranzieht, ist ebenso charakteristisch, wie die vorher e folgte Citirung Lord Byrons über die Weiber. — Im übrigen dürften auc die schon erwähnten Eindrücke, welche er als Jüngling von de schöngeistigen, oberflächlichen, rastlosen und dabei ziemlich freie Treiben in dem Hause der Mutter in Weimar gewonnen, viel z seiner Abneigung gegen alle Frauenemancipations-Bestrebungen be getragen haben. Bei seinem abfälligen Urtheil über die „Dame“ un die von dieser verlangte Verehrung („Veneration“) scheint ihm un freiwilliger Weise ebenfalls seine Mutter Modell gestanden zu haben Für seine bereits erwähnten Ansichten von der erzwungenen Ehelosigkeit so vieler Töchter aus den höheren Ständen hatte er an seine Schwester Adele ein charakteristisches Beispiel.

3) Vgl. die Ausführungen Grisebachs darüber in dessen „Biblio graph. Anhang“ zu Schopenhauers handschriftlichem Nachlass IV pag. 418/9.

Nach dem Vorstehenden wird es erklärlich, dass Schopenhauer für das weibliche Geschlecht überhaupt in rechtlich-politischer Beziehung nur abfällige Urtheile kennt und es womöglich in eine orientalischen Einrichtungen entsprechende rechtlose Lage versetzen möchte.

So behauptet er — „Parerga u. Paralip." II. pag. 268 f. — alle Weiber mit seltenen Ausnahmen seien zur Verschwendung geneigt [1]; dürften deshalb „nie ganz mündig" werden, sondern müssten vielmehr stets „unter wirklicher männlicher Aufsicht" stehen. Ja, er scheut sich selbst nicht vor dem in solcher Verallgemeinerung geradezu unerhörten Vorwurfe, dass „in den allermeisten Fällen" die Wittwe als Vormünderin ihrer Kinder das vom Gatten hinterlassene Vermögen „mit ihrem Buhlen verprassen" werde, „gleichviel, ob sie ihn heirathet oder nicht" [2].

Da das Weib stets einen Vormund brauche, dürfe sie auch selbst nie Vormund sein.

Ferner solle vor Gericht das Zeugnis eines Weibes weniger Gewicht haben, als das eines Mannes, und zwar wegen der „notorischen Lügenhaftigkeit des weiblichen Geschlechtes." Der gerichtlichen Meineide [3] machten sich Weiber viel öfter schuldig, als Männer. „Es liesse sich überhaupt in Frage stellen, ob sie zum Eide zuzulassen sind. — Von Zeit zu Zeit wiederholt sich überall der Fall, dass Damen, denen nichts abgeht, in Kaufmannsläden etwas heimlich einstecken und entwenden [4]."

---

1) Ähnlich „Parerga u. Paralip." II. pag. 661.

2) Hier ist der Bezug Schopenhauers auf die Libertinage seiner Mutter ganz unverkennbar. Wie tief muss der Sohn durch jenes Verhältnis, das er am häuslichen Herde zu Weimar vorfand, gekränkt worden sein, wenn ihm der Unmuth darüber nach mehr als 40 Jahren noch so bittere Worte in den Mund legt!

Vgl. zu obigem auch „Parerga u. Paralip." II. pag. 659.

3) Zweifellos hat sich Schopenhauer hier von dem Unmuth über die Affaire Marquet, in der er bekanntlich vornehmlich durch einen Eid der von ihm angeblich gemisshandelten Näherin den Prozess verlor, die Feder führen lassen.

4) „Parerga u. Paralip." II. pag. 652.

Weiter tritt Schopenhauer „Parerga u. Paralip." II. pag. 660 für eine Beschränkung des weiblichen Erbrechts ein. Weder zur Verwaltung, noch zum unbedingten Besitze des von den Männern erworbenen Vermögens seien die Weiber befähigt. „Mir scheint" — erklärt er a. a. O. —, „die beste Einrichtung wäre, dass Weiber, sei es als Wittwen oder als Töchter, stets nur eine, ihnen auf Lebenszeit hypothekarisch gesicherte Rente erbten, nicht aber den Grundbesitz oder das Kapital; es wäre denn, in Ermangelung aller männlichen Descendenz"[1].

Schopenhauer beruft sich dabei auf Aristoteles, der in der Politik, B. II. c. 9, auseinandersetze, „welche grosse Nachtheile den Spartanern daraus erwachsen sind, dass bei ihnen den Weibern zu viel eingeräumt war, indem sie Erbschaft, Mitgift und grosse Ungebundenheit hatten, und wie dies zum Verfall Spartas viel beigetragen hat." — — —

b) Geschworenen-Gerichte.

In höchst abfälliger Weise beurtheilt Schopenhauer diese Form der Gerichte, der „Jury", wie er sie nennt. Für ihn bedeutet die Einrichtung der Geschworenen „das schlechteste aller Kriminalgerichte", und er begründet diese merkwürdige, in ihrer totalen Unrichtigkeit durch die Erfahrung vieler Jahrzehnte inzwischen glänzend widerlegte Meinung mit der Erklärung, dass in jener Gerichtsform „nunmehr Gevatter Schneider und Handschuhmacher" sitzen, um mit ihrem „plumpen, rohen, ungeübten, tölpelhaften, ja, nicht einmal einer anhaltenden Aufmerksamkeit gewohnten Verstande" die Wahrheit aus dem täuschenden Gewebe des Truges und Scheines herauszufinden, „während sie noch obendrein dazwischen an ihr Tuch und Leder denken und sich nach Hause sehnen." Das „Malignum vulgus" der Geschworenen habe nur „so eine Art von calculus proba-

1) „Das Salische Gesetz müsste, als ein überflüssiger truism, gar nicht nöthig sein" erklärt Schopenhauer „Parerga u. Paralip." II. pag. 656.

bilium“ in seinem „dumpfen Kopfe“ und sei der Parteilichkeit im höchsten Grade verdächtig.

Schopenhauer irrt übrigens, wenn er den Ursprung der Volksbetheiligung an der Rechtssprechung — richtiger indes: an der Rechtsfindung — ausschliesslich in England sucht. Die Form der Geschworenengerichte, ebenso die Öffentlichkeit und Mündlichkeit des Gerichtsverfahrens, welche Institutionen bekanntlich zu den wichtigsten Forderungen der Revolution gehört hatten, kamen der Hauptsache nach vielmehr aus Frankreich[1]) zu uns nach Deutschland herüber. Aber gerade weil jene drei Einrichtungen zu den Errungenschaften des Jahres 1848 zählten, waren sie Schopenhauer ein Dorn im Auge. Den entschiedenen Fortschritt im gesamten Rechtswesen, wie er gerade durch die erwähnten bedeutsamen Neuerungen zweifellos dargestellt wird, wollte der allen gewaltsamen politischen Bewegungen abholde Schopenhauer nicht sehen. Dass dem thatsächlich so war, beweist der charakteristische Schlusssatz zu den obigen Ausführungen: „Nun aber gar die Verbrechen gegen den Staat und sein Oberhaupt, nebst Pressvergehn, von der Jury richten lassen, heisst recht eigentlich den Bock zum Gärtner machen“[2]).

Die Geringschätzung der Masse des Volkes durch Schopenhauer, wie er solche auf politischem Gebiete schon so deutlich an den Tag gelegt hat, wiederholt sich hier auf dem eigentlich rechtlichen Felde.

c) Eid und Religion.

Die Annahme liegt nahe, dass Schopenhauer, wenn er von der Thätigkeit der durch feierlichen Schwur zur Un-

1) Durch Gesetz vom 29. September 1791 war die Anklage- und Urtheilsjury in Frankreich eingeführt worden. Napeolons „Code d'instruction criminelle“ vom Jahre 1808 liess in reformirter Weise nur noch die Urtheilsjury zu, und nach dieser ist dann auch in Deutschland unter möglichster Verhütung gerade der von Schopenhauer behaupteten Missstände das Geschworenensystem eingeführt worden.

2) „Parerga und Paralip.“ II. 266.

parteilichkeit verpflichteten Volksbeisitzer so niedrig denkt, auch dem Eide selbst keinerlei Bedeutung beimisst.

Und doch ist dem nicht so. Schopenhauers Stellung zum Eide[1]) hängt aufs engste mit seiner Haltung der Religion gegenüber zusammen. In dem bedeutsamen Kapitel XV. der „Parerga u. Paralip." II., wo er sich in so ausführlicher Weise über alles, was pro und contra der (geoffenbarten) Religion gesagt werden kann, in Form eines Zwiegespräches zwischen Demopheles und Philalethes verbreitet, zeigt sich deutlich, dass in Schopenhauer zwei Gedankengänge nebeneinander bestanden. Dem überwiegend starken metaphysischen Bedürfnisse[2]) in einem jeden trägt nach ihm auf der höchsten Stufe intellektueller Entwickelung des einzelnen nur die Philosophie, das unabhängige Streben nach Wahrheit Rechnung[3]); die Religion ist der Fassungskraft des Volkes angepasste Metaphysik, „denn bei Platos *φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι* wird es immerdar bleiben." Für die Höchstgebildeten habe die Religion allerdings nur sensu allegorico, für die grosse Menge dagegen sensu proprio Wahrheit. So erklärt Schopenhauer (W. a. W. u. V." II. pag. 195:) „Religionen können, als auf die Fassungskraft der grossen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben." Ibid. pag. 194 heisst es: „Religionen sind dem Volke nothwendig

1) Weigt erwähnt wohl kurz die Stellungnahme Schopenhauers zur Religion — pag. 38 seiner Abhandlung —, aber auf des Philosophen Beurtheilung des Eides geht er nicht ein.

2) Vgl. „Parerga u. Paralip." II. pag. 350 f.

3) Vgl. „Parerga u. Paralip." II. (Philalethes am Schluss seiner Ausführungen) pag. 347. 352. u. ö. „Grundl. d. Moral" pag. 583 f.

„Parerga u. Paralip." I. 128. 221: „denn die Philosophie ist keine Kirche und keine Religion. Sie ist das kleine, nur äusserst wenigen zugängliche Fleckchen auf der Welt, wo die stets und überall gehasste und verfolgte Wahrheit einmal alles Druckes und Zwanges ledig sein, gleichsam ihre Saturnalien, die ja auch dem Sklaven freie Rede gestatten, feiern, ja sogar die Prärogative und das grosse Wort haben, absolut allein herrschen und kein anderes neben sich gelten lassen soll."

und sind ihm eine unschätzbare Wohlthat. Wenn sie jedoch den Fortschritten der Menschheit in der Erkenntnis der Wahrheit sich entgegenstellen wollen; so müssen sie mit möglichster Schonung bei Seite geschoben werden."

Aus dem Briefe Schopenhauers vom 30. Oktober 1851 an Frauenstädt wissen wir ausdrücklich, dass jener sich weder für den radikalen und negierenden Standpunkt des Philalethes, noch für den gemässigten, religionsfreundlichen des Demopheles entscheidet. . . . „Im spätern langen Gespräch stecke ich so gut im Demopheles, als Philalethes", erklärt vielmehr Schopenhauer a. a. O.[1].

Schopenhauers eigenste und persönlichste Ansicht über das Wesen der Religion darf man wohl in dem Urtheil erblicken, das Demopheles[2]) auf die Einwürfe seines Gegners hin abgiebt, um sich ihm zu nähern: „Vielleicht ist in allen Religionen das Metaphysische falsch; aber das Moralische ist in allen wahr: Dies ist schon daraus zu vermuthen, dass in jenem sie einander sämtlich widerstreiten, in diesem aber alle übereinstimmen"[3]).

Also auf die ethische, auf die praktische Seite der Religion kommt es Schopenhauer vorwiegend an. Kaum jemand hat über die Mängel und Unzuträglichkeiten, die mit den geoffenbarten Religionen, in erster Linie mit dem Christenthum, als blossen historischen Erscheinungsformen,

1) Schopenhauers Briefe, ed. Grisebach, pag. 185.

2) „Parerga u. Paralip." II. pag. 356.
Vgl. „W. a. W. u. V." II. pag. 192 ff.

3) „Parerga u. Paralip." I. pag. 142 f. kommt Schopenhauer auf die Entstehungsgeschichte des Theismus zu sprechen, als dessen Grundlage er den Egoismus des Menschen ansieht. „ . . . Daher ist das Theoretische der Theologie aller Völker sehr verschieden an Zahl und Beschaffenheit der Götter: aber dass sie helfen können und es thun, wenn man ihnen dient und sie anbetet — dies haben sie alle gemein; weil es der Punkt ist, darauf es ankommt. . . . Einige wenige Völker giebt es, welche, gleichsam das Moll dem Dur vorziehend, statt der Götter bloss böse Geister haben, von denen durch Opfer und Gebete erlangt wird, dass sie nicht schaden. Im Resultat ist, der Hauptsache nach, kein grosser Unterschied."

als geschichtlichen Faktoren nothgedrungen zusammenhängen, schärfer und abfälliger geurtheilt, als Schopenhauer. Kaum einer aber auch wird der hohen sittlichen Bedeutung des Christenthums für den einzelnen, wie der epochemachenden kulturellen Wichtigkeit desselben für die Allgemeinheit in gleich ernster und erschöpfender Art gerecht, wie der frankfurter Philosoph. „Der rohe Mensch muss zuerst niederknien, Verehrung und Gehorsam erlernen: danach erst kann man ihn civilisiren" — mit diesen scharf umrissenen, von tiefem Verständnis des Vergangenen zeugenden Worten charakterisirt Schopenhauer in überaus glücklicher Weise das civilisatorische Moment am Christentum.

Schopenhauer giebt nun selbst zu[1]), dass die Religion bei keiner Angelegenheit „so unmittelbar und augenfällig in das praktische und materielle Leben" eingreife, wie beim Eide. Entsprechend seinen Anschauungen über Religion erblickt dann Schopenhauer in dem Eide als das Wesentliche nicht die „metaphysische Einkleidung," sondern die „rein moralische, von allem positiven Glauben unabhängige" Bedeutung.

Wie der Religion also, gesteht Schopenhauer auch dem Eide grosse Wichtigkeit zu; beide sind ihm nothwendig und, wenn auch in einem etwas höheren Sinne, Mittel zum Zweck. Nach Schopenhauers Auffassung bestehe der „unbestrittene Zweck" des Eides darin, „der nur zu häufigen Falschheit und Lügenhaftigkeit des Menschen auf bloss moralischem Wege zu begegnen dadurch, dass man die von ihm anerkannte moralische Verpflichtung, die Wahrheit zu sagen, durch irgend eine ausserordentliche, hier eintretende Rücksicht erhöht, ihm lebhaft zum Bewusstsein bringt"[2]).

Schopenhauer verknüpft in seiner scharfsinnigen und geistreichen Begründung dieser Definition seine bis ins Extreme gehende, bekannte Theorie von der Nothwehr mit dem einem jeden innewohnenden metaphysischen Bedürfnis und der gleichfalls in jedem vorhandenen Überzeugung von

1) „Parerga u. Paralip." II. pag. 273. 369 f.
2) „Parerga u. Paralip." II. pag. 273.

der transscendenten Bedeutung des menschlichen Handelns[1]. (Auf diese Begründung selbst einzugehen, liegt dem Thema unserer Untersuchung zu weit ab.) Ganz im Einklange mit Schopenhauers religiösen Darlegungen steht es dann, wenn er dafür eintritt, die Eidesformel „müsste nach dem Grade der intellektuellen Bildung des Schwörenden gewählt werden; wie man sie ja auch je nach seinem positiven Glauben verschieden auswählt. Die Sache so betrachtet, könnte sogar Einer, der sich zu keiner Religion bekennt, sehr wohl zum Eide gelassen werden."

Im Einklange mit dieser Ansicht ist die Meinung des Demopheles in dem schon erwähnten Zwiegespräche, wonach sich der Mensch beim Eide entweder „ausdrücklich auf den Standpunkt eines bloss moralischen Wesens gestellt und als solches feierlich angerufen sieht"[2], oder aber „wirklich an die Verwirkung seiner ewigen Seligkeit glaubt, die er dabei ausspricht."

Den negativen Standpunkt, wie auf dem Gebiete der Religion im allgemeinen, vertritt dann auch bezüglich des Eides Philalethes. Nach ihm ist der Eid die „metaphysische Eselsbrücke der Juristen." So selten, wie nur möglich, solle sie betreten werden. „Wenn es aber unvermeidlich ist, da sollte es mit grösster Feierlichkeit, nie ohne Gegenwart des Geistlichen, ja, sogar in der Kirche oder in einer dem Gerichtshofe beigegebenen Kapelle, geschehn." In höchst verdächtigen Fällen solle man sogar die Schuljugend dabei gegenwärtig sein lassen — ein merkwürdiges Verlangen, dem wohl kein Pädagoge sich anschliessen dürfte. Die französische Eidesformel — so führt Philalethes weiter aus — tauge ganz und gar nichts: „Das Abstrahiren vom gegebenen Positiven sollte dem eigenen Gedankengange eines jeden, dem Grade seiner Bildung gemäss, überlassen werden."

---

1) Vgl. „Parerga u. Paralip." II. pag. 274 f.

2) So scheine es, meint Schopenhauer, in Frankreich zu sein, „wo die Eidesformel bloss ist je le jure, und ebenso nimmt man es mit den Quäkern, indem man ihr feierliches Ja, oder Nein, statt des Eides gelten lässt." „Parerga u. Paralip." II. pag 369.

An jener Stelle giebt es für Schopenhauer wiederum keine Entscheidung, kein bestimmtes Parteiergreifen. Aber es ist gewiss in hohem Grade interessant, zu sehen, wie scharf er bereits die mit der Eidesablegung, nach der einen, wie nach der anderen Seite hin, verbundenen Schwierigkeiten zu erfassen wusste.

Schopenhauer hilft sich a. a. O. schliesslich damit, indem er den Philalethes dem Demopheles darin beistimmen lässt, dass der Eid ein unleugbares Beispiel praktischer Wirksamkeit der Religion sei.

Ausser dieser einen Wirksamkeit komme der Religion indes kaum noch eine weitreichende zu, so behauptet Philalethes ferner [1]). Aus der bereits hervorgehobenen Thatsache, dass mit den geoffenbarten Religionen im Laufe der Kulturgeschichte auch viele trübe Momente verbunden sind, folgert jener dann in höchst einseitiger Weise, dass die Religionen eher einen demoralisirenden, als einen moralischen Nutzen hätten; ebenso weist er auf die mangelhafte Wirkung religiöser Motive beim Fehlen der sonst vorhandenen Schranken des Strafrechts und der persönlichen Ehrbewahrung hin [2]).

d) Kirchenpolitik.

Wohl aber wären die Religionen vom grössten Nutzen als „Stützen der Throne, denn sofern diese von Gottes Gnaden verliehen sind, stehen Altar und Thron in genauer Verwandtschaft. Auch wird demnach jeder weise Fürst, der seinen Thron und seine Familie liebt, stets als ein Muster wahrer Religion seinem Volke vorangehn." Selbst Macchiavelli habe, aus kluger Berechnung, den Fürsten die Religiosität dringend anempfohlen. (Parerg. II. pag. 376.)

1) „Parerga u. Paralip." II. pag. 412 kommt Schopenhauer zu der prägnanten Schlussfolgerung: „In ihren Todesnöthen sieht man die Religion sich an die Moral anklammern, für deren Mutter sie sich ausgeben möchte: — aber mit nichten! Echte Moral und Moralität ist von keiner Religion abhängig; wiewohl jede sie sanktionirt und ihr dadurch eine Stütze gewährt."

2) Weigt hat von dieser geringen Wirkung religiöser Momente überhaupt keine Notiz genommen.

Charakteristisch für Schopenhauers Beurtheilung des erhältnisses zwischen Staat oder Monarchie und Religion t besonders der Passus „Parerga u. Paralip." II. pag. 379, o es heisst, dass das „Grundgeheimnis und die Urlist aller faffen, auf der ganzen Erde und zu allen Zeiten" darin stünde, die grosse Stärke und Unvertilgbarkeit des metaysischen Bedürfnisses des Menschen richtig erkannt zu ben. „Nun geben sie vor, die Befriedigung desselben zu sitzen, indem das Wort des grossen Räthsels ihnen, auf sserordentlichem Wege, direkt zugekommen wäre. Dies n den Menschen Einmal eingeredet, können sie solche iten und beherrschen nach Herzenslust. Von den Re-enten gehn daher die Klügeren eine Allianz mit ihnen n: die andern werden selbst von ihnen beherrscht. Kommt er einmal, als die seltenste aller Ausnahmen, ein Philoph auf den Thron, so entsteht die ungelegenste Störung r ganzen Komödie." Der Glaube ist wie die Liebe — klärt Schopenhauer freilich a. a. O. pag. 412 wieder über e seitens des Staates der Religion gewährte Unterützung — „er lässt sich nicht erzwingen. Daher ist es n missliches Unternehmen, ihn durch Staatsmassregeln nführen oder befestigen zu wollen: denn, wie der Versuch, eb. zu erzwingen, Hass erzeugt: so der, Glauben zu zwingen, erst rechten Unglauben." Unmittelbar vor der geführten Stelle wendet sich Schopenhauer gegen das Konventikelwesen" in den niedrigsten Schichten und gegen e Verquickung des Christenthums mit der Politik in den chsten Kreisen und citirt darauf Goethes Wort: „So hlt man Absicht und man ist verstimmt."

In noch schärferer Weise vertritt Philalethes Parerga u. Paralip." II. pag. 346 f. — den negativen Standnkt aller Staatsreligion und selbst jedem Compromiss wischen Staat und Religion gegenüber.

Der Hass gegen die Diener namentlich der geoffenten Religionen hat hier zweifellos Schopenhauers Blick trübt. Übrigens ist seine Beeinflussung durch Anschau-

ungen der junghegelianischen Schule in der Behandlung religiös-politischer Fragen unverkennbar [1].

Der Gegensatz, in den sich Schopenhauer mit all diesen abfälligen Urtheilen und vielfach ganz paradoxen und ungerechten Behauptungen zu den von ihm früher vertretenen Anschauungen vom Wesen und Zweck des Staates und den Mitteln zur Aufrechterhaltung seiner Autorität stellt, liegt auf der Hand. Den Höhepunkt seiner negativen Kritik bezeichnet wohl der Ausspruch: „Alle Religion steht im Antagonismus mit der Kultur“ [2]).

Besonders missfällig vermerkt es Schopenhauer [3]), dass, während seitens der europäischen Regierungen jeder Angriff auf die Landesreligion verboten sei, europäische Missionarien in brahmanische und buddhaistische Länder geschickt würden, „welche die dortigen Religionen eifrig und von Grund aus angreifen, — ihrer importirten Platz zu machen. Und dann schreien sie Zeter, wenn einmal ein chinesischer Kaiser oder Grossmandarin von Tunkin solchen Leuten die Köpfe abschlägt.“ Mit unverkennbarer Genugthuung verzeichnet dann Schopenhauer an zahlreichen Stellen die geringen Erfolge der christlichen Missionare im Orient, namentlich in den Ländern des Buddhaismus [4]).

e) Sonntagsruhe und Sonntagsheiligung.

Schopenhauer wirft die Frage auf [5]), ob es nicht besser wäre, „wenn es gar keine Feiertage gäbe, dafür aber so

1) Vgl. „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 404, wo Schopenhauer das von Strauss aufgestellte „mythische Princip zur Erklärung der evangelischen Geschichte“ wenigstens für die Einzelheiten derselben ausdrücklich acceptirt.

2) „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 414. Dort behauptet er auch, dass die Civilisation unter den christlichen Völkern am höchsten stehe, liege nicht daran, „dass das Christenthum ihr günstig, sondern daran, dass es abgestorben ist und wenig Einfluss mehr hat u. s. w.“

3) „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 414. 415.

4) „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 228 f. 231 f. 342. 345. 360. 372. 375 f. 379. 380. 387. 388. 389 90. 392. 394 Anm. 395.

5) „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 269.

viel mehr Feierstunden.“ Er empfiehlt, „die 16 Stunden des langweiligen und eben dadurch gefährlichen Sonntags“ bis auf 4 über alle Tage der Woche zu vertheilen. Die Alten hätten auch keinen wöchentlichen Ruhetag gehabt. „Freilich aber würde es sehr schwer halten, die so erkauften zwei täglichen Mussestunden den Leuten wirklich zu erhalten und vor Eingriffen zu sichern.“ Wie fern dem praktischen Leben Schopenhauer doch gestanden hat, das zeigt sich so recht deutlich an dergleichen Erörterungen. Das Alterthum mit seiner Sklaven-Ausnutzung, der gering entwickelten gewerblichen und industriellen Produktion und den ganz anders gearteten wirthschaftlichen, klimatischen, politischen etc. Verhältnissen konnte den Sonntag allerdings entbehren — dafür aber gab es andererseits doch auch wieder zahlreiche Festtage zu Ehren der Götter — , während der moderne Staat mit seinem vielgestaltigen Wirthschaftsleben und dem angespannten Kampfe der Konkurrenz auf allen Gebieten eines wöchentlichen Ruhetages gar nicht entrathen kann. Schopenhauer hatte übrigens bei seiner Polemik gegen jene Erholungspause in erster Linie den englischen Sonntag und die strenge Art seiner Begehung im Auge, wie sich dies auch aus „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 371/2 unverkennbar ergiebt.

Die religiöse Färbung des Sonntags war ihm ein Ärgernis, und darüber vergass er die über allen Zweifel erhabenen wirthschaftlichen und gesundheitlichen Vortheile der Einrichtung dieses wöchentlichen Ruhetages.

Mit der Tendenz des Staates an sich bei Schopenhauer — Herbeiführung möglichster Sicherheit und thunlichsten Schutzes der Bürger, also des „Wohlseins“ aller — hätte gerade die Betonung der gesetzlich gesicherten Sonntagsruhe durchaus im Einklange gestanden; Schopenhauer selbst aber war weit entfernt, eine derartige Massregel, welche in seinen Augen sicher einen sozialistischen oder „revolutionären“ Anstrich gehabt hätte, zur Einführung zu empfehlen. Die Gegenwart ist auch da über ihn hinausgeschritten.

c) Arbeiterfrage.

Es ist bereits früher hervorgehoben worden, dass Schopenhauer für die Verwirklichung einer Sozialethik in seiner staatlichen Schutz- und Sicherheitsanstalt keinen Platz hat. Weit entfernt aber ist er von herzlosem Egoismus oder kühler Gleichgiltigkeit gegen das zu seiner Zeit vielfach in hohem Masse beklagenswerthe Schicksal der auf das Erträgnis ihrer Händearbeit angewiesenen besitzlosen Klassen. In warmen Worten und erfüllt von tiefem Mitleid mit diesen Ärmsten tritt er vielmehr für eine Bessergestaltung ihrer Lage ein. Wie dies freilich zu bewerkstelligen sei, d. h. durch positive, wirklich ausführbare und den Erfolg verbürgende Massnahme — das vermag er allerdings nicht zu sagen. Offenbar sieht er den Staat als machtlos zur Lösung dieser Riesenaufgabe an; und sein Staat war dies auch zweifellos. Und so ist es nicht der Sozialreformer, sondern der von Mitleid mit den Unglücklichen beseelte Pessimist, der aus Schopenhauer spricht, wenn er als Beleg zu der dem Menschen eigenen „Rücksichtslosigkeit gegen seinesgleichen", sobald in einzelnen Fällen der grenzenlose Egoismus nicht durch die Gesetze gefasst werden kann, das Bestehen der Kinderarbeit anführt. „W. a. W. u. V." II. pag. 689 f. heisst es diesbezüglich: „ . . . im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei, oder sonstige Fabrik, und von Dem an erst 10, dann 12, endlich 14 Stunden täglich darin sitzen und dieselbe mechanische Arbeit verrichten, heisst das Vergnügen, Atem zu holen, theuer erkaufen. Dies aber ist das Schicksal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges." Gegen die optimistische Auffassung des Pantheismus bringt Schopenhauer — „Parerga u. Paralip." II. pag. 112 f. — als unwiderlegliches Argument den Hinweis auf die 3 Millionen europäischer Weber, die „unter Hunger und Kummer in dumpfigen Kammern oder trostlosen Fabriksälen schwach zu vegetiren" gezwungen sind.

Dass Schopenhauer also ein offenes Auge für die beklagenswerthen Erscheinungen im Getriebe des modernen

Erwerbslebens hatte, wird man ihm nicht absprechen können. Gerade die Überzeugung, kein Mittel zur Beseitigung dieses Elendes zur Verfügung zu haben, mit dem Fortbestehen der krassen sozialen Unterschiede wie mit einer Naturnothwendigkeit rechnen zu müssen, macht den Philosophen so bitter! Von der Aufstellung utopischer Staatsideale war er vollends, wie gezeigt worden, weit entfernt.

Der Vollständigkeit wegen, soweit beim Fehlen eines rechtlich-politischen Systems bei Schopenhauer von solcher überhaupt die Rede sein kann, seien hier weiter noch zwei Momente, die auch vorwiegend subjektiven Charakter an sich tragen, hervorgehoben: nämlich zunächst Schopenhauers feindliche Stellung zum Judenthum und seine mindestens sehr kühle und schwankende Haltung der Pressfreiheit gegenüber.

f) Judenfrage.

An zahlreichen Stellen[1]) nimmt Schopenhauer Veranlassung, seine Abneigung gegen das Judenthum in religiöser, kultureller und sozialer Beziehung theilweise in ausserordentlich scharfen Ausdrücken kundzugeben, die sich im Munde eines Philosophen, der sonst immer für Toleranz, eines Staatsrechtlers, der für Gleichberechtigung aller eintritt, sonderbar genug ausnehmen.

Ohne hier des Näheren auf diese Antipathie Schopenhauers einzugehen, bei welcher wohl lokale Eindrücke wesentlich mit von Einfluss waren, genüge es, dass Schopenhauer dafür eintritt, die Juden nur als „ansässige Fremde" gelten zu lassen[2]). Die Emancipation der Juden dürfe nicht so weit gehen, ihnen „Theilnahme an der Verwaltung und Regierung christlicher Länder" zu gestatten. „Denn alsdann werden sie erst recht con amore Juden sein und

1) „W. a. W. u. V." I. pag. 309. 497. „Satz vom Grunde", pag. 145 f. „W. a. W. u. V." II. 595 f. 683. „Parerga u. Paralip." II. pag. 270—274. 373—375. „N. Paralip." pag. 132. 242 f. 275. 362 u. ö.

2) „Parerga u. Paralip." II. pag. 272.

bleiben.“ Noch besser, als der Übertritt zur christlichen Religion werde die Erlaubnis der damals bekanntlich noch vielfach verbotenen Ehe zwischen Juden und Christen dazu beitragen, die Sonderstellung des Judenthums mit seinen Schattenseiten im Staate aufzuheben — nur eben müsse die volle politische Gleichberechtigung zwischen Juden und Christen unbedingt vermieden werden; jene blieben „ein fremdes orientalisches Volk.“

Abgesehen von dem schon angedeuteten subjektiven Momente in Schopenhauers Gesinnung gegen das Judenthum war es aber vor allem seine Abneigung gegen den Theismus überhaupt, aus welcher seine Feindschaft gegen das Volk herzuleiten ist, welches ganz im Dienste des Monotheismus, wie seine historischen Schriften beweisen, aufzugehen bemüht gewesen ist, und damit von jeher eine Sonderstellung unter allen Völkern eingenommen hat[1]).

Dass das Judenthum die Grundlage der in Europa herrschenden Religion geworden ist, erscheint ihm „höchst beklagenswerth“, und er kann sein „Bedauern“ darüber nicht verhehlen. Er wirft dem Judenthum insbesondere ausser „absurdem und empörendem Theismus“ vor, es sei ohne jede Unsterblichkeitslehre, überhaupt eine Religion „ohne alle metaphysische Tendenz.“

g) Pressfreiheit.

Hinsichtlich der Pressfreiheit bekennt sich Schopenhauer wieder zu keiner entschiedenen Ansicht. Einmal meint er, sie sei für die Staatsmaschine das „was für die Dampfmaschine die Sicherheitsvalve: denn mittels derselben macht jede Unzufriedenheit sich alsbald durch Worte Luft, ja, wird sich, wenn sie nicht sehr viel Stoff hat, an ihnen erschöpfen.“ Andererseits sei jedoch die Pressfreiheit anzusehn, „als die Erlaubnis, Gift zu verkaufen: Gift für Geist und Gemüth. Denn was lässt sich nicht dem kenntnis- und urtheilslosen grossen Haufen in den

1) Schopenhauer räumt dieses selbst ausdrücklich ein in der Anmerkung pag. 152 der „Parerga u. Paralip.“ I; ibid. pag. 150. 153.

Kopf setzen? zumal wenn man ihm Vortheil und Gewinn vorspiegelt? Und zu welcher Unthat ist der Mensch nicht fähig, dem man etwas in den Kopf gesetzt hat"?[1])

Schopenhauer fürchtet daher, „dass die Gefahren der Pressfreiheit ihren Nutzen überwiegen: zumal wo gesetzliche Wege jeder Beschwerde offenstehen."

„Parerga u. Paralip." II. pag. 542 spielt Schopenhauer darauf an, dass die Pressfreiheit durch die Revolution erlangt sei und sogleich „auf das Ehrloseste" gemissbraucht werde. Beweise dafür führt er freilich nicht an.

h) Anonymität und Pseudonymität.

Als Gegengewicht gegen die unheilvollen Folgen der Pressfreiheit und als Bedingung ihres Bestehens empfiehlt er „ein Verbot aller und jeder Anonymität und Pseudonymität". Selbst jeder Zeitungsartikel müsse „unter schwerer Verantwortlichkeit des Redacteurs für die Richtigkeit der Unterschrift" den Autornamen tragen.

Schopenhauer verweist dabei auf Frankreich[2]), vergisst aber, dass das Motiv, welches den Präsidenten und späteren Kaiser Napoleon III. zur Einführung jener Massregel, deren Übertretung schwer geahndet wurde, veranlasste, lediglich das Streben nach Beeinflussung der öffentlichen Meinung, nach Unterdrückung aller freiheitlichen Regungen war. Schopenhauers Hinweis auf diese despotische Handlungsweise stellt eine merkwürdige Inconsequenz angesichts seiner sonst so abfälligen Beurtheilung des 3. Napoleon dar. Vgl. Ed. Grisebach „Schopenh. Gespräche etc." pag. 91.

Am meisten verurtheilt Schopenhauer — dabei offenbar beeinflusst durch die trüben Erfahrungen seines eigenen langen Lebens — die Anonymität der Rezensionen, namentlich in litterarischen Zeitschriften. Derartige Kritiker, die ihren Namen nicht unter das setzen, was sie schreiben, bezeichnet Schopenhauer in seiner kräftigen Ausdrucksweise mit „Hundsfott", „Schuft" und „Lump"[3]), und charakterisirt

1) „Parerga u. Paralip," II. pag. 259.

2) „Parerga u. Paralip." II. pag. 543.

3) Vgl. „Parerga und Paralip." II. pag. 541.

die Anwendung des „wir" in anonymen Recensionen als eine „lächerliche Impertinenz", sie sollten lieber im „Humilitiv" reden, „z. B. meine erbärmliche Wenigkeit, meine feige Verschmitztheit, meine verkappte Inkompetenz, meine geringe Lumpacität u. s. w."[1] Alle Anonymität sei „litterarische Gaunerei", und Schopenhauer würde, wie er selbst („Parerga u. Paralip." II. pag. 544) erklärt, „eben so gern einer Spielbank oder einem Bordell vorstehn, als so einer anonymen Recensentenhöhle." Dass Schopenhauer, obwohl er selbst zu den eifrigsten Zeitungslesern gehörte und, wie bereits erwähnt, eine nicht geringe Menge Excerpte und Ausschnitte aus heimischen, wie fremden Journalen in seine Werke hineinarbeitete, auf die Journalisten schlecht zu sprechen war, ist schon pag. 19 uns. Abhdlg. betont. Er wirft ihnen vor[2], „Meinungsverleiher von Profession" zu sein; sagt, sie lebten nur „von der Narrheit des Publikums, nichts lesen zu wollen, als was heute gedruckt ist" etc.[3], sie „reformirten" die deutsche Sprache „nach dem Massstabe ihrer Unwissenheit, Urtheilslosigkeit und Gemeinheit"[4].

Dass Schopenhauer im übrigen so manche tiefgehende Mängel in der wissenschaftlichen und politischen Litteratur erkannt hat, und dass seine Ausführungen über „Schriftstellerei und Stil", über „Lesen und Bücher", über „Sprache und Worte" u. s. w. vieles Wahre und auch heute noch Zutreffende enthalten, mag gewissermassen als Entschädigung für so manches Einseitige seiner Urtheile gelten.

Was nun speciell seine Forderung der Autor-Angabe unter jedem Aufsatze anbelangt, so wird kein Kenner der heutigen politischen Verhältnisse in diesem Umfange dafür eintreten. Das Bedürfnis nach einer solchen schwerfälligen Massnahme besteht auch gar nicht in dem Grade, wie dies

1) „Parerga u. Paralip." II. pag. 544.

2) „W. a. W. u. V." II. pag. 105.

3) „Parerga u. Paralip." II. pag. 531. 589 ff.

4) Schopenh. handschriftl. Nachlass. Bd. II. (Ueber die Verhunzung der deutschen Sprache") pag. 121 f. „Neue Paralip." pag. 384 Anmerkung.

vielleicht noch zu Schopenhauers Zeiten der Fall gewesen sein mag. Die Zweckmässigkeit der Verfasserangabe unter Rezensionen — bekanntlich ein Thema, das auch heute noch viel diskutirt wird — ist ja wohl leichter einzusehen.

Jedenfalls war sich Schopenhauer über die Entwicklungsfähigkeit und die Bedeutung des Tageszeitungswesens unklar. In seine Auffassung des Staates als blosser Sicherheits- und Schutzanstalt passt allerdings eine starke, geschickt geleitete Presse kaum hinein. Dass ausserdem in den Zeiten hochgradiger politischer Erregung, wie dies in der Periode der 48er Bewegung der Fall war, der Ausdruck der öffentlichen Meinung in der Presse an Schärfe und Leidenschaft gewinnen muss, dass namentlich auch der endlich erlangte Besitz einer grösseren Redefreiheit zu einem gewissen Überschwang und Übermass, ja nicht selten zu einem Missbrauch führte, hat Schopenhauer offenbar nicht erkennen wollen; so nahm er aus blossen Momenten jugendlicher Unreife und aus Symptomen des Überganges das Material, um gegen den gesamten Journalismus Front zu machen [1]).

Wie geistreich übrigens Schopenhauer auch bei seiner negativen Kritik sein kann, das lehrt die Stelle „Parerga u. Paralip." II. pag. 474, wo er über das Wesen alles Journalismus folgendes, in mancher Beziehung auch heute noch beachtenswerthes Urtheil fällt: „Die Zeitungen sind der Sekundenzeiger der Geschichte. Derselbe aber ist meistens nicht nur von unedlerem Metalle, als die beiden anderen, sondern geht auch selten richtig. — Die sogenannten „leitenden Artikel" darin sind der Chorus zu dem

1) Übrigens scheint Schopenhauer in späteren Jahren doch etwas günstiger auch über die Tagespresse gedacht zu haben. So schreibt er am 17. April 1853 an E. O. Lindner („Schopenh. Briefe", pag. 387): „ . . . Was Sie über die geringe Wirkung der Artikel in gelehrten Zeitungen sagen, ist überaus treffend und richtig. Ich hatte es mir nie so deutlich gemacht. Auch dass die Artikel in politischen Zeitungen, so wenig sie tief eingehen können, im Grunde mehr wirken, kann sehr sein."

Drama der jeweiligen Begebenheiten. Übertreibung in jeder Art ist der Zeitungsschreiberei ebenso wesentlich, wie der dramatischen Kunst: denn es gilt, aus jedem Vorfall möglichst viel zu machen. Daher sind auch alle Zeitungsschreiber, von Handwerks wegen, Allarmisten: dies ist ihre Art, sich interessant zu machen. Sie gleichen aber dadurch den kleinen Hunden, die bei allem, was sich irgend regt, sogleich ein lautes Gebell erheben. Hiernach hat man seine Beachtung ihrer Allarmtrompete abzumessen, damit sie keinem die Verdauung verderbe, und soll überhaupt wissen, dass die Zeitung ein Vergrösserungsglas ist, und dies noch im besten Fall: denn gar oft ist sie ein blosses Schattenspiel an der Wand."

Eine eigenthümliche Ironie ist es angesichts eines solchen Thatbestandes, dass derselbe Journalismus, den Schopenhauer zwar theoretisch so schlecht behandelte, praktisch aber sehr gut zu seinen Zwecken benutzen konnte[1] — man denke nur an seine Beziehungen zu Frauenstädt und Lindner! — dass dieser Journalismus[2] hauptsächlich zu einem Bekanntwerden der Philosophie Schopenhauers in den breitesten Schichten des Volkes, wenn auch nicht immer mit vortheilhafter Wirkung oder umfassender Gründlichkeit, beigetragen hat und auch jetzt noch beiträgt.

Bei seiner, wie gezeigt unfreundlichen Haltung der Pressfreiheit gegenüber stellt Schopenhauer es überhaupt so dar, als gäbe es eine absolute Ungebundenheit: die Pressfreiheit ist aber doch auch in den Revolutionsjahren nur relativ gewesen, und die allgemeinen Kategorien des Strafcodexes in sinngemässer Anwendung auf schwerere Vergehen, begangen durch die Presse, haben zu allen Zeiten, in denen nicht die Anarchie alle Bande der Ordnung löste, ihre Geltung besessen.

1) Vgl. Schopenhauers Briefe an Lindner vom 27. April, 9. Mai, 9. Juni, 26. Juni 53, 27. Juni 55, 7. Jan. 59 u. ö.

2) Vgl. Schopenh. Brief an Frauenstädt unterm 21. März 1856. („Schopenh. Briefe", pag. 325.)

Sporadisch finden sich übrigens noch einzelne in das rechtlich-politische Gebiet gehörige Bemerkungen Schopenhauers, die wenigstens kurze Erwähnung verdienen.

i) Nachdruck.

So äussert er sich — „Neue Paralip." pag. 176 f. — in interessanter Weise über den Nachdruck[1]: Aufgabe des Gesetzes sei es, das immaterielle Eigenthum des Autors an seinem Werke zu schützen. Zweifellos ist der ganze § 270[2]) veranlasst durch die Untersuchung Kants über „Was ist ein Buch?" in dessen „Metaphysik der Sitten" („Rechtslehre"), § 31. II[3]). Es ist ausserordentlich lehrreich, die Art zu beobachten, wie Kant, und wie Schopenhauer in ihrer Argumentation an den betr. Stellen vorgehen. Beide gelangen wohl zu demselben Ergebnis ihrer Untersuchung — der Verwerfung des Nachdrucks; während aber Schopenhauer die anschauliche und geläufige Unterscheidung zwischen materiellem und immateriellem Eigenthum benutzt, operirt der königsberger Denker mit rein juristischen Begriffen, hat aber auch seinerseits auf diesem Wege vollen Erfolg.

Bemerkenswerth ist übrigens der Umstand, dass Schopenhauer, und zwar ganz im Einklange mit seiner strengen Auffassung von der Bedeutung der Litteratur und aller Schriftstellerei überhaupt, doch auch wieder den Nachdruck, wenigstens theoretisch, nicht als ganz ohne Nutzen ansieht. „Parerga u. Paralip." II., pag. 530 ff. nämlich sucht er den „Verderb der Litteratur" vorwiegend aus dem Umstande herzuleiten, dass nicht mehr wie früher der Sache, sondern in erster Linie des Honorars wegen geschrieben werde. Ein unschätzbarer Gewinn wäre es,

1) Weigt in seiner schon mehrfach erwähnten Abhandlung über „Schopenh. soziale und politische Anschauungen" geht auf diese für den Philosophen ungemein charakteristische Stellungnahme überhaupt nicht ein.

2) „N. Paralip." II. pag. 176.

3) Ed. H. v. Kirchmann, Leipzig 1881, pag. 102 f.

„wenn in allen Fächern einer Litteratur nur wenige, aber vortreffliche Bücher existirten." So aber setze sich jeder, der Geld brauche, hin und schreibe ein Buch, „und das Publikum ist so dumm, es zu kaufen." Wenn also durch die Übung des Nachdrucks dem vorhandenen Lesebedürfnis der Masse entgegengekommen würde, zugleich unter der Voraussetzung des Fehlens aller Honorirung, so könnte dies nur als ein unschätzbarer Gewinn für die Litteratur und die Allgemeinbildung angesehen werden.

Eine gewisse Berechtigung ist diesem ganzen Gedankengange, so befremdlich er im ersten Augenblick wirkt, gewiss nicht abzusprechen, wenn natürlich auch im Ernste davon keine Rede sein kann, in der Praxis den Nachdruck empfehlen zu wollen. Schopenhauer wusste bekanntlich für sich die Vortheile und Rechte aus den Vertragsverhältnissen mit seinen Verlegern sehr energisch und consequent auszunutzen, und gerade er war, wie aus zahlreichen Stellen seiner Briefe hervorgeht, gegen unberechtigten Nachdruck ganz besonders auf der Hut.

Wenn er übrigens erklärt, dass die vortrefflichsten Werke der grossen Männer alle aus der Zeit stammten, „als sie noch umsonst oder für ein sehr geringes Honorar schreiben mussten", so ist diese Behauptung in solcher Allgemeingiltigkeit denn doch nicht aufrecht zu erhalten, und wie schwer die Misere des Lebens selbst auf nicht wenigen der hervorragendsten Klassiker aller Völker, voran des deutschen, gelastet hat, wie so mancher verkümmernde Einfluss das Talent des geistvollen aber armen Autors infolge schlechter Bezahlung, rücksichtslosen Nachdrucks u. s. w. in der Entwicklung aufhielt, ist sattsam bekannt.

An anderer Stelle[1]) weiss auch Schopenhauer ganz richtig die Grenze zu ziehen zwischen bleibender und vorübergehender, „stehender" und „fliessender" Litteratur, wie er sich ausdrückt, und ebenso redet er selbst am Schlusse des interessanten Kapitels, das „über Lesen und Bücher"

1) „Parerga u. Paralip." II. (§ 296), pag. 590.

handelt[1]) und soviel des auch heute noch Zutreffenden enthält, davon, wie angebracht es wäre, einmal eine „tragische Litteraturgeschichte" zu verfassen[2]), worin dargestellt würde, „wie die verschiedenen Nationen, deren ja jede ihren allerhöchsten Stolz in die grossen Schriftsteller und Künstler, welche sie aufzuweisen hat, setzt, diese während ihres Lebens behandelt haben." Es sollte darin weiter gezeigt werden, wie die grossen Meister, wenige Ausnahmen abgerechnet, „ohne Anerkennung, ohne Antheil, ohne Schüler, in Armuth und Elend sich dahingequält haben, während Ruhm, Ehre und Reichthum den Unwürdigen ihres Faches zu theil wurden": wie aber doch endlich, wenn auch oft nach langer Frist, das wahre Verdienst erkannt werde.

Dass die Bitterkeit, welche durch die vorstehenden Worte klingt, zum grossen Theil den eigenen Erfahrungen Schopenhauers hinsichtlich der so langen Nichtbeachtung seiner Werke entsprang, bedarf keines weiteren Beweises.

k) Befreiung vom Militärdienst.

Die Werthschätzung, die Schopenhauer den wissenschaftlichen Leistungen und gelehrten Studien zutheil werden lässt, spricht sich auf rechtlich-politischem Gebiete in einer seine Denkweise vortrefflich charakterisirenden Einzelforderung besonders deutlich aus. Er tritt nämlich — „Parerga u. Paralip." II. pag. 517 — alles Ernstes dafür ein, dass der Student, nachdem er ein examen rigorosum in beiden alten Sprachen zwecks Zulassung zur Universität bestanden habe, damit die gänzliche Befreiung vom Militärdienst erwerbe. Ein Student habe viel zu viel zu lernen, „als dass er unverkümmert ein Jahr oder gar noch mehr mit dem seinem Beruf so heterogenen Waffenhandwerk verderben könnte: — nicht zu gedenken,

1) „Parerga und Paralip." II. pag. 595.

2) Eine interessante Parallelstelle dazu findet sich „Parerg. und Paralip." I., pag. 177.

dass sein Einexercirtwerden den Respekt untergräbt, den jeder Ungelehrte, wer er auch sei, vom Ersten bis zum Letzten, dem Gelehrten schuldig ist." Schopenhauer behauptet weiter a. a. O.: „Durch die so natürliche Exemption des Gelehrtenstandes vom Militärdienst werden die Armeen nicht zusammenschmelzen; wohl aber wird dadurch die Zahl schlechter Ärzte, schlechter Advokaten und Richter, unwissender Schulmänner und Scharlatane jeder Art vermindert werden; um so gewisser, als jedes Stück Soldatenleben demoralisirend auf den künftigen Gelehrten wirkt."

Dass Schopenhauer mit diesen Ausführungen wieder einen durchaus einseitigen, dem Leben und seinen realen Verhältnissen abgewandten Standpunkt einnimmt, leuchtet ohne weiteres ein. Von der idealen Position aus, auf die er sich stellt, übertreibt er, wenn auch wohl ohne Absicht, eine hier und da vielleicht mögliche ungünstige Einwirkung der Dienstpflicht, und für die viel mehr zu Tage liegenden günstigen Ergebnisse der Militärzeit gerade für den wissenschaftlich Gebildeten findet er auch nicht ein Wort.

l) Keine Unterstützung von Kunst und Litteratur.

Gewissermassen ein Seitenstück zu der erwähnten Stellungnahme Schopenhauers betreffs der Honorirung der Schriftsteller bildet seine Behauptung[1]), es sei zweckwidrig und gereiche der Kunst zum Nachtheil, durch Geldbelohnungen, Preisvertheilungen, Akademien, Gesellschaften der Kunstfreunde, „welche Stümpereien kaufen und ausspielen" u. dgl. m. die schönen Künste aufmuntern zu wollen. „Denn dadurch", so erklärt er weiter, „muntert man die auf, welche nicht die Kunst, sondern das Geld lieben, und ruft sonach zahllose Machwerke der Unberufenen ins Dasein, deren unübersehbare Menge dem echten Talent das Bekanntwerden erschwert u. s. w." Dasselbe gelte auch von der Oper und Musik überhaupt[2]), und ebenso

1) „Neue Paralip." pag. 272 f.

2) Weigt in seiner Abhandlung erwähnt dies wieder nicht.

wäre es besser, wenn die Regierungen alle Professuren der Philosophie aufheben wollten etc.[1])

Hier spielt ganz unverkennbar, von dem subjektiven Moment dieser Anschauungen abgesehen, abermals die engbegrenzte Auffassung, welche Schopenhauer vom Zwecke des Staates hegt, eine Rolle; und er selbst ist gezwungen, in einer später zu dem erwähnten Textinhalt hinzugesetzten Note zu erklären, dass die wirklichen Fortschritte der Malerei und Skulptur unter dem neueren Aufmunterungssystem gegen seine oben erwähnten Ansichten sprächen.

Es ist zweifellos, dass Schopenhauer bei all diesen Argumentationen, sowie auch bei seiner gesamten Auffassung vom Wesen des Staates, der ihm eben nur eine Zwangsanstalt ist, wesentlich beeinflusst und zu so vielerlei Excentricitäten und Sonderbarkeiten getrieben wurde durch seine bewusste Opposition gegen die Hegelsche Philosophie, deren Grundgedanken er eine „philosophische Hanswurstiade", den „hohlsten, leersten Wortkram" u. s. w. nennt. Gerade die Thatsache, dass nach Hegel die Bestimmung des Menschen im Staate liegt, dass sein Streben ganz in diesem aufgehen müsse, war in Schopenhauers Augen eine „empörende Lehre"[2]), die er nicht müde wird, zu verhöhnen und mit grimmigem Sarkasmus zu bekämpfen. Nicht minder schlecht, wie Hegel und die seine Philosophie auf den Kathedern Lehrenden kommen Schelling und Fichte weg[3]). Er wirft ihnen allen Verrath an der Wahrheit vor: weil sie vom Staate und zu Staatszwecken

1) Auf die geradezu krankhafte Abneigung Schopenhauers gegen alle Philosophieprofessoren, von denen er sich absichtlich benachtheiligt und hintangesetzt, später in seinem geistigen Produciren geplündert wähnte, lohnt es sich nicht weiter einzugehen. Als einzelner hatte der frankfurter Denker zweifellos einen schweren Stand gegen die Herrschaft des Hegelianismus, aber an seiner Isolirung und an seiner Verfeindung mit der ganzen wissenschaftlichen Welt hat er doch zweifellos ein gut Theil Schuld selbst getragen.

2) „Parerga u. Paralip." I. pag. 180. 220 ff.

3) Auch Herbart überhäuft der frankfurter Denker mit den gröbsten Schmähungen; vgl. „Parerga u. Paralip." I. pag. 209 u. ö.

besoldet würden, ginge das Streben all der Katheder- und Universitätsphilosophen darauf aus, „nun den Staat zu apotheosiren und ihn zum Gipfelpunkt alles menschlichen Strebens und aller Dinge zu machen."

An anderer Stelle[1] wieder muss Schopenhauer freilich zugeben, dass es eine „schwere Aufgabe" sei, „Menschen zu regieren, d. h. unter vielen Millionen eines, der grossen Mehrzahl nach, grenzenlos egoistischen, ungerechten, unbilligen, unredlichen, neidischen, boshaften und dabei sehr beschränkten und querköpfigen Geschlechts Gesetz, Ordnung, Ruhe und Friede aufrecht zu erhalten u. s. w." Diese Aufgabe sei so schwer, dass er sich „wahrlich nicht vermesse, über die dabei anzuwendenden Mittel mit ihnen zu rechten." Der eigentliche Zweck der Universitätsphilosophie aber laufe darauf hinaus, „dass die zukünftigen Referendarien, Advokaten, Aerzte, Kandidaten und Schulmänner auch im Innersten ihrer Ueberzeugungen diejenige Richtung erhalten, welche den Absichten, die der Staat und seine Regierung mit ihnen haben, angemessen ist." Dagegen aber habe er — erklärt er a. a. O. ausdrücklich — nichts einzuwenden, denn „über die Nothwendigkeit oder Entbehrlichkeit eines solchen Staatsmittels zu urtheilen", halte er sich nicht für kompetent[2]). Jene Zwecke des Staates, die er mit der Universitätsphilosophie zu erreichen strebe, „waren es aber, welche der Hegelei eine so beispiellose Ministergunst verschafften." Eine „rechte Apotheose der Philisterei" sei die von Hegel ausgegangene Universitätsphilosophie gewesen. Dem stellt er nun seine Philosophie, sein unermüdliches Streben nach Wahrheit gegenüber, und mit inniger Freude constatirt er an zahlreichen Stellen den Niedergang des Einflusses seiner Gegner, und da hat er vornehmlich das Gebiet der Rechtslehre und Politik im Auge.

Den Begriff der Entwicklung, wie er namentlich in der Hegelschen Staatslehre zu so grossartiger, wenn auch

1) „Parerga u. Paralip." I. pag. 173.

2) „Parerga u. Paralip." I. pag. 165 ff. urtheilt Schopenhauer aber doch, und zwar sehr abfällig darüber.

einseitiger Durchführung gelangte, hat Schopenhauer in seinem blinden polemischen Eifer offenbar gar nicht erfasst, und nun suchte er in durchaus tendenziöser Weise durch eine möglichst materialistische, von allem Idealismus entfernte Analysirung des Staatsgedankens, durch eine Verpflanzung des Themas ganz auf den Boden der gemeinen Wirklichkeit ein Gegengewicht zu der Hegelschen Doktorin zu schaffen. So verfiel er in die andere Einseitigkeit, und daher rührt das Unbefriedigende, ja theilweise Empörende und Groteske so mancher seiner Anschauungen zum wesentlichen Theile. Für die eigentlich kulturellen Aufgaben des Staates — Förderung der Wissenschaften Begünstigung aller Künste, Unterstützung einzelner Gewerbe u. s. w. hat Schopenhauer ebenso wenig Verständnis, oder richtiger, er will dafür kein Verständnis an den Tag legen, wie für die sozialen oder ethischen Pflichten des politischen Gemeinwesens. Der Staat ist ihm eben immer nur ein nothwendiges Uebel, dessen Fehlen noch schlimmere Erscheinungen zeitigen würde. Wie er für seine Person ganz in der farblosen Idee des Weltbürgerthums aufging und von sich rühmend hervorhebt, dem deutschen Patriotismus nie zugänglich gewesen zu sein, so fehlt ihm auch in seinen theoretischen Darlegungen — und da als Consequenz seines ganzen politischen und staatsrechtlichen Princips — jeder Sinn für eine Hingabe an, für ein Aufgehen im Staate. Sein Staat bot auch in der That nichts Verlockendes, um dessentwillen sich eine mehr oder minder grosse Opferung der Persönlichkeit hätte rechtfertigen lassen.

Die naturrechtliche Seite seiner Anschauungen ist allmählich immer mehr in den Hintergrund getreten; sein Blick hat sich auf die Welt der Thatsachen beschränkt, und es ist ein gar scharfer Blick gerade für die Unvollkommenheiten, Rauheiten und unerfreulichen Seiten, für die Mängel und Schwächen, die allen menschlichen Einrichtungen und Verhältnissen anhaften; ab und zu fällt wohl ein heller, verklärender Lichtstrahl über das Grau kalter Berechnung und nüchterner Verstandesmässigkeit; aber es ist ein

unsicherer, schwankender Strahl, schwer zu fassen und in seiner Herkunft auf ein Gebiet weisend, das weit jenseits aller Rechtslehre und aller Politik gelegen ist, und von dem im Gegensatze gerade zu jenen beiden Wissensdisciplinen gesagt werden kann, dass sein Reich „nicht von dieser Welt" ist.

Inwiefern die Schopenhauersche Rechtsphilosophie ihre letzte Erklärung und in ihrem einen Theile auch eine idealistische Färbung aus der Gesamtphilosophie Schopenhauers, namentlich aus seiner Metaphysik heraus findet, das gilt es nun im nächsten Abschnitte kurz zu betrachten. Es kann sich dabei indes nicht darum handeln, die einzelnen Grundbestandtheile seines philosophischen Systems überhaupt einer kritischen Prüfung zu unterziehen, sondern unsere Aufgabe muss schon als gelöst angesehen werden, wenn jener Zusammenhang nur deutlich aufgedeckt ist [1]).

B.

Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie im Zusammenhang mit seiner Gesamtphilosophie.

I.

Ziel der Schopenhauerschen Philosophie.

Schopenhauers gesamte Philosophie gipfelt, wie er selbst mehrfach mit dem grössten Nachdruck hervorgehoben

1) Weigt giebt — pag. 8 seiner Abhandlung — wohl zu, dass der „negative Zweck des Staates" bei Schopenhauer in dessen „ganzer Auffassung vom Wesen des Staates" beruhe, und seine Staatsauffassung wieder in seiner Rechtsauffassung wurzele. Diese stehe mit seiner Metaphysik in unlöslichem Zusammenhange, doch lehnt er ein weiteres Eingehen auf diesen Zusammenhang an der erwähnten Stelle ab; ibid. pag. 43—48 sucht er dann aus Schopenhauers Geringschätzung der Geschichte in Verbindung mit seinem Pessimismus und seinem die Realität der Erscheinungen leugnenden „Idealismus" den vorher behaupteten Zusammenhang der sozial-politischen Anschauungen des frankfurter Denkers mit dessen „starr metaphysischer Grundrichtung" darzuthun, ohne dass ihm dies unseres Erachtens in erschöpfender Weise gelingt.

hat[1]) darin, die ethische Bedeutung des menschlichen Handelns nachzuweisen. Nicht Moral lehren, sondern Moral begründen will er, und er ist sich der Schwierigkeit dieser Aufgabe voll bewusst[1]).

Es zeigt sich nun ein seltsames Missverhältnis zwischen der hohen Werthschätzung der Ethik bei Schopenhauer und der thatsächlichen Wirkung derselben, nach seiner Auffassung, im praktischen Leben. Man sollte meinen, der ernste Moralist, der den feinsten und verborgensten Seelenregungen des einzelnen so unbeirrt nachzugehen und mit grösster Bestimmtheit die Motive des menschlichen Thuns ihrer wahren Natur nach zu enthüllen versteht, müsste eine Rechtslehre von grandioser Wirkung und Tiefe, ein bis in das Kleinste organisch entwickeltes System derselben aufstellen — statt dessen aber ist, wie gezeigt worden, nur ein Torso zustandegekommen. Den Thron der höchsten Richterin über das Thun und Treiben des Individuums als eines Mitgliedes der Gesellschaft und des Staates nimmt nicht die Idealfigur hehrer Gerechtigkeit, sondern die nüchterne, kalt berechnende Utilität ein, und wo sie nicht ausreicht, Ruhe und Frieden aufrecht zu erhalten, da greift die Polizei- und Strafgewalt des Staates ein, um mit rücksichtsloser Hand die Störenfriede „zur Raison" zu bringen.

Sehr in den Hintergrund tritt dem gegenüber die nach Schopenhauer einem ursprünglichen, angeborenen Mitleid

1) So erklärt er u. a. „W. a. W. u. V." II. pag. 694: „Meine Philosophie ist (aber) die einzige, welche der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen lässt", und weiter ebenda: „Die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt, in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung und dadurch eine moralische Weltordnung als Grundlage der physischen nachzuweisen, — dies ist seit Sokrates das Problem der Philosophie gewesen." Vgl. § 630. „N. Paralip." „Unter meinen Händen und viel mehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Methaphysik in Einem sein soll, da man sie bisher trennte, so fälschlich, als den Menschen in Seele und Körper."

Vgl. auch „W. a. W. u. V." I. pag. 356.

entstammende Handlungsweise: Das „von Natur" einem jeden innewohnende, reine Rechtsbewusstsein - Neminem laede! dessen gefühlsmässige Auffassung in der allgemeinen Menschenliebe gipfelt „Immo omnes, quantum potes, iuva!"

Vertragstheorie und Naturrechtstheorie waren, wie im bisherigen Verlaufe unserer Untersuchung dargethan, die beiden Grundgedanken, welche Schopenhauer bei der Abfassung seiner rechtlichen und politischen Auseinandersetzungen beeinflusst haben. Er bemüht sich wohl, die „positive Rechtslehre", welcher Ausdruck ja die ganze Sphäre des Vertrages in sich schliesst, aus der „reinen" Rechtslehre oder dem „Naturrecht" abzuleiten, aber für diesen letzteren Begriff hat er auf dem im vorigen Kapitel erörterten Standpunkte doch keine andere Grundlage, als das Angeborensein. So wird das Mitleid zu dem „Geheimnis" oder dem „Urphänomen" der Ethik, und wenn er dies weiter begründen will, muss er seine Zuflucht zur Metaphysik nehmen.

II.

Die Welt als Vorstellung und als Wille.

1. Schopenhauers metaphysische Weiterbildung der Kantischen Erkenntnislehre.

Die Kantische Erkenntnistheorie, nach welcher unser Intellekt, gebunden an die Anschauungsformen der Zeit und des Raumes und an die Denkform der Causalität, nur Erscheinungen wahrnimmt und die Dinge, wie sie sich uns vorstellen, nicht wie sie an sich sind, acceptirt bekanntlich Schopenhauer unter bewundernder Anerkennung der Tragweite dieser Lehre des Königsberger Philosophen. „Kants grösstes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich", erklärt Schopenhauer[1]) und führt

1) „W. a. W. u. V." I. pag. 534. (Anhang: „Kritik der Kantischen Philosophie"). 536 ff. 545 ff. II. 201 f.
„Parerga u. Paralip." I. pag. 32 f.

an zahlreichen Stellen das Bedeutsame des Hauptgedankens Kants für die gesamte neuere Philosophie weiter aus.

„Die Welt ist meine Vorstellung" — so beginnt denn auch Schopenhauers Hauptwerk. Während aber Kant das Ding an sich als das Unerkennbare hinstellt, geht Schopenhauer über ihn hinaus, indem er behauptet, als das vermeintlich Unbekannte und sich aller Erkenntnis Entziehende das einem jeden im Selbstbewusstsein unmittelbar Gegebene und sehr wohl Bekannte — den Willen — gefunden zu haben. In der Welt als Vorstellung „objektivirt" sich der als Ding an sich unveränderliche, erkenntnislose und allen näheren Bestimmungen entzogene Wille; er wird Erscheinung und geht als solche in die Formen unserer Erkenntnis ein [1]).

Schopenhauer selbst muss dabei die unvermeidliche Identität des erkennenden Subjekts mit dem Subjekt des Wollens zugeben, „vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort ‚Ich' beide einschliesst" [2]).

Er bezeichnet die „wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subjekts mit dem Objekte" als „unmittelbar gegeben", als „unerklärlich", als „Weltknoten" und als das „Wunder κατ' ἐξοχήν."

Inwieweit das Hinausgehen Schopenhauers über Kant in das Metaphysische hinüber berechtigt ist, kann hier natürlich nicht weiter untersucht werden; namentlich gegen die von Schopenhauer gezogenen Consequenzen aus seiner Lehre haben sich sehr gewichtige Einwände erhoben.

Hier genügt die Constatirung der Thatsache, dass Schopenhauer mit der Proklamirung des Willens als des Dinges an sich gleichsam in nuce alles zur Verfügung hatte, was ihm zum Auf- und Ausbau besonders des ethischen Theiles seines philosophischen Systems von Nöthen war.

---

1) Vgl. „W. a. W. u. V." I. pag. 151 ff. 163 ff. II. 201. 204 212. 222 ff. 277 ff. 343 f. 373 ff. „Parerga und Paralip." I pag. 33. 102 ff. 193 u. ö.

2) „Satz v. Grunde" (Schopenh. W. III.) pag. 161.

Nur unter Berücksichtigung der beiden Momente: 1. des Willens als Erscheinung und 2. des Willens als Dinges an sich, oder anders ausgedrückt: der empirischen Natur und der metaphysischen Beschaffenheit des Willens gewinnt auch Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie erst die zu ihrem vollen Verständnis nöthige Beleuchtung.

2. Schopenhauers Staatsvertragstheorie, abgeleitet aus der empirischen Natur des Willens.

Zunächst ist es, ganz der Natur des Willens angemessen, der Standpunkt der vollsten Willens- oder Lebensbejahung, welcher auch von Schopenhauer selbst nachdrücklich betont wird. Die Hauptstelle findet sich „W. a. W. u. V." I. pag. 359:

„Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnislos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Theil unseres eigenen Lebens erscheinen sehen, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntnis von seinem Wollen und von dem was es sei, das er will, dass es nämlich nichts Anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht." Ibid. pag. 363 ff. führt Schopenhauer höchst geistreich, wenngleich wieder unter Anlehnung an die metaphysische Beschaffenheit des Willens aus, „dass die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder der Realität, eigentlich nur die Gegenwart ist, nicht Zukunft noch Vergangenheit." Diese Lebensbejahung, wie gezeigt, auf der „höchsten Stufe der Objektivation des Willens," im Menschen, mit der Erkenntnis verbunden, führt den Namen „Egoismus". „W. a. W. u. V." I. pag. 156 unterscheidet Schopenhauer einen „theoretischen" [1])

1 An der oben angeführten Stelle, die besonders bemerkenswerth ist namentlich für die Würdigung der Schopenhauerschen Erkenntnislehre im Verhältnis zu seiner Willenstheorie, sowie insbe-

und einen „praktischen" Egoismus. Der erstere, der die Aussenwelt leugnet und alle Erscheinungen ausser seinem eigenen Individuum für Phantome hält, sei „zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen: dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma" gebraucht worden. Der praktische Egoismus wieder — heisst es ebenda — betrachte und behandle „nur die eigene Person als eine wirklich solche, alle übrigen aber als blosse Phantome" [1]).

Auf Kosten dieser Phantome sucht sich eben der praktische Egoismus, der dasselbe ist, wie der Wille zum Leben in seiner Bejahung, rücksichtslos zur Geltung zu bringen. Er ist das schlechthin Natürliche [2]). Darum sagt

sondere auch für die Stellung, die Schopenhauer der Philosophie Nietzsches gegenüber eingenommen haben würde (wie er sich dem entsprechend auch Stirner gegenüber verhalten hat), heisst es weiter, der theoretische Egoismus könnte als ernstliche Ueberzeugung „allein im Tollhause gefunden werden: als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises, als einer Kur." Er bedeutet für Schopenhauers Auffassung nur „die letzte Feste des Skeptizismus, der immer polemisch ist." Ibid. pag. 157 deucht er ihm in ganz ähnlicher Weise eine Grenzfestung zu sein, „die zwar auf immer unbezwinglich ist, deren Besatzung aber durchaus auch nie aus ihr heraus kann, daher man ihr vorbeigehen und ohne Gefahr sie im Rücken liegen lassen darf."

1) Hierher gehört auch die Stelle: „Parerga und Paralip." I. pag. 502. „Die meisten Menschen sind so subjektiv, dass im Grunde nichts Interesse für sie hat, als ganz allein sie selbst." Die weiteren Ausführungen an dieser Stelle bietet des Lesenswerten viel. Ibid. pag. 503 heisst es ferner: „Einen grossartigen Beweis von der erbärmlichen Subjektivität der Menschen, infolge welcher sie alles auf sich beziehen und von jedem Gedanken sogleich in gerader Linie auf sich zurückgehen, liefert die Astrologie, welche den Gang der grossen Weltkörper auf das armselige Ich bezieht, wie auch die Kometen am Himmel in Verbindung bringt mit den irdischen Händeln und Lumpereien. Dies aber ist zu allen und schon in den ältesten Zeiten geschehen."

2) Ed. v. Hartmann erklärt denn auch — „Phil. d. Unbew." I. pag. 36: — „Der Egoismus ist an und für sich weder sittlich, noch aktuell unsittlich; er ist schlechthin natürlich und weiter nichts. Alles Raffinement von Verstandesüberlegung macht den Egoismus

auch Schopenhauer „Grundl. d. Mor." pag. 578 ganz mit Recht: „Keinen grösseren Kontrast giebt es, als den zwischen dem hohen und exklusiven Antheil, den jeder an seinem Selbst nimmt, und der Gleichgültigkeit, mit der in der Regel alle anderen eben jenes Selbst betrachten, wie er ihres." Empirisch sei die dem Egoismus zu Grunde liegende Auffassung streng gerechtfertigt.

Von hier aus wird es klar, warum Schopenhauer den „Naturtrieb" zur Staatenbildung, das ζῷον πολιτικόν des Aristoteles (Vgl. pag. 26 unserer Abhdlg.) nicht acceptiren konnte. Der Wille, (in der prägnanten Form des „praktischen Egoismus" insbesondere), das „Wesen und der Kern" des einzelnen, wie er sich auch in Schopenhauers vagem „Naturzustande" mit besonderer Deutlichkeit kundgiebt, lässt eine solche „Anlage", einen derartigen „Trieb" geradezu als eine Unmöglichkeit, einen Widerspruch erscheinen.

Es zeigt sich vielmehr die interessante Thatsache, dass Schopenhauer gar nicht anders konnte, wollte er nicht mit dem Fundamentalsatze seiner ganzen Philosophie brechen, als das Zustandekommen des Staates durch einen Akt planvoller Ueberlegung, also durch die Bethätigung der Vernuft zu erklären.

Die Vielheit der egoistischen Individuen collidirt unter einander mit ihren Interessen; diese Wahrnehmung drängt sich allenthalben im bellum omnium contra omnes dem Intellekt, dem Erkenntnisvermögen auf, und als Ausweg aus diesem Dilemma diene nun „der von dem durch den Gebrauch der Vernunft methodisch verfahrenden und seinen einseitigen Standpunkt verlassenden Egoismus leicht ersonnene" Staatsvertrag[1]).

Nun wird es auch erklärlich, warum Schopenhauer sich, wie bereits pag. 20 ff. unserer Abhandlung auseinandergesetzt, so sehr dagegen verwahrt, den Staat als eine

nicht sittlicher oder unsittlicher, als er von Natur ist; ob er in primitiver oder kulturbeleckter Gestalt auftritt, er bleibt immer schlechthin natürlich und demnach von vornherein ethisch indifferent."

1) „W. a. W. u. V." I. pag. 443.

gegen den Egoismus gerichtete Anstalt betrachtet zu wissen. Nur gegen die nachtheiligen Folgen des Egoismus wende sich der Staat; er selbst ist gerade das „Meisterstück des sich selbst verstehenden vernünftigen aufsummirten Egoismus aller. (Vgl. pag. 21 uns. Abhandlung.)

Wenn der Wille das dem Menschen Natürliche, seinen Kern ausmacht, so ist es weiter klar, dass die doch nur aus Opportunitätsgründen zu stande gekommene Staatsbildung auf dieses Wesen des Menschen selbst einen tieferen Einfluss gar nicht gewinnen kann. Beim Abschlusse des Staatsvertrages opfert ein jeder einen gewissen Theil seiner persönlichen Freiheit, aber doch nur soviel, als eben unumgänglich nöthig erscheint, um jene gemeinsame äussere Ordnung zu ermöglichen, welche allen Sicherheit gewährt oder, wie Schopenhauer es auch ausdrückt, allen für den Verzicht auf den Genuss des Unrechtthuns den Schmerz des Unrechtleidens ersparen will. „Der Staat, dem es nur auf's Wohlsein Aller abgesehen ist, hemmt die Aeusserungen des bösen Willens, keineswegs den Willen, was unmöglich wäre."

Selbst wenn man indes mit Schopenhauer den Abschluss des Staatsvertrags als eine (historische) Thatsache ansieht und diesen Abschluss in noch so feierliche Formen eingekleidet wissen möchte, lässt es sich doch nicht bestreiten, und Schopenhauer ist der letzte, der dies thut, dass der Egoismus in jedem auch nach jenem Akte voll und ganz lebendig bleibt, ja, dass er in jedem Augenblick bereit ist, die selbst gezogenen Schranken zu durchbrechen, sobald er sich einen Vorteil davon verspricht. Der Staat hat gerade genug zu thun, solche, seinen Fortbestand bedrohende Versuche zu unterdrücken.

Wäre „reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus moralischen Gründen" zu erwarten — folgert Schopenhauer „W. a. W. u. V." I. pag. 445 ganz richtig —, so wäre der Staat ja überflüssig. Weil aber jenes nicht der Fall ist, ist der Staat eben da. (Vgl. „W. a. W. u. V." I. pag. 451. II. 680 f.)

Von solchen Standpunkte aus wird es begreiflich, dass der Staat für Schopenhauer den Charakter einer blossen Zwangs- und Schutzanstalt, unter Ausschluss desjenigen einer Einrichtung zur „Beförderung der Moralität" annimmt. So erklärt sich das als einzelne Thatsache unser modernes Empfinden so abstossend berührende Fehlen einer jeden Sozialethik im Schopenhauerschen Staatsgebäude. So werden auf der anderen Seite seine Vertheidigung der absoluten Monarchie trotz theoretisch anerkannter Volkssouveränität, sein Eintreten für die Vorrechte des Adels, sowie aller Besitzenden, ferner seine Abneigung gegen die republikanische (demokratische), wie auch gegen die constitutionelle Verfassung und seine Parteinahme für straffe Anwendung des Strafrechts mit ausgesprochenster Abschreckungstendenz verständlich. Die Verwerfung aller Utopien[1]), sowie die Formulirung der drei negativen Hauptaufgaben des Staates — 1. Schutz nach Innen; 2. Schutz nach Aussen; 3. Schutz gegen den Beschützer (Sicherstellung des öffentlichen Rechts), ferner die schroffe Verurtheilung des Duells — alles dies wird begreiflich, wenn als die suprema lex die salus publica, d. h. das Bestehen einer Staatsorganisation durch Vertrag gegen die nachtheiligen Folgen des Egoismus, gilt. Auch die mehr sekundären Bestandtheile der Schopenhauerschen Staatsphilosophie — seine ziemlich negative Beurtheilung der Staatsreligion, der Sonntagsruhe und Sonntagsheiligung, sowie der Geschworenengerichte und der Pressfreiheit, und seine Abneigung gegen das Judenthum — rücken von solchem Standpunkte aus dem allgemeinen Verständnis näher; zum mindesten braucht es nicht des alleinigen und ausschliesslichen Zurückgreifens auf die Persönlichkeit und die zeitgenössischen Verhältnisse des frankfurter Denkers, um jene, wie gezeigt worden, nicht selten befremdlich und abstossend wirkenden Bekundungen einer starken Individualität begreiflich er-

1) Vgl. pag. 41 ff. unserer Abhandlung.

scheinen zu lassen. Sie verlieren in dem hier aufgedeckten Zusammenhange viel des Paradoxen, ja, man möchte sagen, des Schrullenhaften, das ihnen vom Standpunkte bloss subjektiver Beurtheilung anhaftet.

3. Schopenhauers Naturrechtstheorie, abgeleitet aus der metaphysischen Natur des Willens.

Im ersten Theile unserer Untersuchung ist ferner gezeigt worden, wie sich Schopenhauer von dem Standpunkt seiner Vertragstheorie mit dem Begriff des Unrechts und seiner Negation, des Rechts, abzufinden sucht. Indem er den Abschluss des Staatsvertrages als eine Thatsache ansieht, nimmt für ihn die Schaffung eines jeden Gesetzes, sei es nun civiler oder crimineller Art, den Charakter eines blossen Werkzeuges zur Sicherung des Weiterbestehens der Staatsgemeinschaft an. Wer den Zweck will, muss auch die Mittel wollen. Mit dem verhältnismässig niedrig gesteckten Ziele des Schopenhauerschen Staates als einer blossen Sicherheits- und Schutzanstalt hängt es zusammen, dass auch die Beschaffenheit der Gesetze darin nur diesem Gesichtspunkte Rechnung trägt. Die Gesetze erscheinen lediglich als die Consequenzen des Staatsvertrages und als die Mittel zu seiner Aufrechterhaltung.

Die Vertragstheorie selbst aber verschiebt Schopenhauer sozusagen das Conzept wieder: wie ebenfalls schon des näheren auseinandergesetzt, lehrt er nämlich, dass jedes einzelne Gesetz zu seinem Zustandekommen auch wieder des Vertragsabschlusses bedürfe.

Offenbar hat er dunkel empfunden, dass der Idee des Staatsvertrages in der Wirklichkeit, im Kampfe der verschiedenen, auf einander platzenden oder zum mindesten einander entgegenstehenden egoistischen Interessen der zahllosen Individuen nicht die genügende Kraft innewohne, die complicirte Staatsmaschine fortdauernd in Thätigkeit zu erhalten. Die Thatsache des Staatsvertrages erscheint hier nur mehr als sekundäres Moment; greifbarer, näherliegend, kräftiger für die Praxis soll das Bewusstsein der Heiligkeit

und Unverletzlichkeit des Vertragsabschliessens überhaupt, wie es sich beim Schaffen eines jeden neuen Gesetzes neu vollzieht, wirken. Man könnte beinahe auf die Vermuthung kommen, Schopenhauer habe in der Formulirung der Staatsvertragstheorie eine Art esoterische Lehre für die Höhergebildeten, in der Theorie von der Nothwendigkeit des Vertrages bei jedem einzelnen Gesetz die exoterische Lehre für die grosse Masse geben wollen. Die höchst entwickelte Intelligenz, die allerdings nach Schopenhauers eigenen Worten stets nur bei wenigen zu finden ist, wird aus der Erkenntnis der Nothwendigkeit und Nützlichkeit des auf dem Wege des Vertrages zustandegekommenen Staates die Kraft schöpfen, alles zu seiner ungestörten Erhaltung Erforderliche zu thun, auch ohne dass die vom Staate selbst zu seiner Sicherheit angedrohten Strafen dabei mitbestimmend sind.

Für die weniger gebildete Menge, deren natürlicher, auf dem Standpunkte vollster Lebensbejahung stehender Egoismus von jener, dem wohlverstandenen Egoismus erwachsenen Erkenntnis oder von sittlichen Motiven nicht hinreichend beeinflusst wird, muss dagegen das Bewusstsein, bei jedem neuen Gesetz einen neuen Vertrag einzugehen und im Falle seiner Nichteinhaltung unvermeidlich Strafe zu erleiden, die fehlende geistige und sittliche Reife ersetzen.

Wie sich freilich Schopenhauer im einzelnen Falle bei dem Zustandekommen eines Gesetzes diesen Vertragsabschluss denkt, sagt er nirgends. Wäre er consequent, so müsste er von hier aus, um dem Gefühle der Verantwortlichkeit des einzelnen für den Bruch eines Gesetz-Vertrages Rechnung zu tragen, anstatt für die monarchische oder gar despotische Regierungsform Partei zu ergreifen, dem Repräsentativsystem und damit der constitutionellen Monarchie zustimmen. Dass bei der numerischen Grösse eines modernen Volkes im Gegensatz zum Alterthum nicht mehr das ganze Volk als solches aktiven Antheil an der Gesetzgebung nehmen kann, liegt auf der Hand; wohl aber thut es

dies durch seine Vertreter in den „gesetzgebenden" Körperschaften. Darauf geht jedoch Schopenhauer nicht ein.

Bemerkenswerth ist ferner der Umstand, dass es im Schopenhauerschen Staate an einer Instanz fehlt, welche mit zweifelloser Bestimmtheit im einzelnen Falle zu sagen vermag, wie dem Sicherheits- und Schutzzwecke des Ganzen am besten in den Gesetzesparagraphen gedient werde. Die Annahme, dass der Monarch diese Instanz bilden solle, — eine Vermuthung, zu der man angesichts der Befürwortung des unbeschränkten Königthums seitens Schopenhauers nur zu leicht geneigt sein könnte —, erscheint nicht zutreffend. „Parerga u. Paralip." II. pag. 258 redet nämlich Schopenhauer davon, dass es nicht genüge, wenn man als die Aufgabe der Staatskunst die Unterordnung der physischen Gewalt unter die geistige Ueberlegenheit ansehe. Diese letztere müsse vielmehr noch „mit der Gerechtigkeit und der guten Absicht gepart" sein. Im anderen Falle komme das Resultat, dass der so errichtete Staat „aus Betrügern und Betrogenen besteht", durch die Fortschritte der Intelligenz der Masse an den Tag, so sehr man diese Fortschritte auch zu hemmen suche, und führe zur Revolution. „Ist hingegen" — so heisst es a. a. O. weiter, — „bei der Intelligenz die Gerechtigkeit und die gute Absicht; so giebt es einen, nach dem Massstabe menschlicher Dinge überhaupt, vollkommenen Staat." Zur Erreichung dieses Zieles dünkt es Schopenhauer zweckmässig, dass das Vorhandensein der Gerechtigkeit und der guten Absicht klar nachgewiesen und offen dargelegt werde, „daher der öffentlichen Rechenschaft und Kontrole sich unterwerfe." Zu verhüten sei dabei indes, „dass durch die hierdurch entstehende Betheiligung mehrerer der Einheitspunkt der Macht des ganzen Staates, mit welchem er nach innen und aussen zu wirken hat, an seiner Koncentration und Kraft verliere; wie dies letztere in Republiken fast immer der Fall ist." (Vgl. ibid. pag. 262 ff. „W. a. W. u. V." I. pag. 447).

Wie soll aber diese Kontrole beschaffen sein und wer soll sie ausüben? Das ist die grosse Frage. In Schopen-

hauers Staat ist der Antheilnahme des Volkes an Regierung und Gesetzgebung kein Platz gewährt. Wie pag. 53 uns. Abhdlg. erwähnt, betrachtet Schopenhauer auch die „Sicherstellung des öffentlichen Rechtes" als eine Aufgabe des Staates und empfiehlt als besten Weg dazu die Trennung der „Dreieinigkeit der schützenden Macht", also der Legislative, der Judikative und der Exekutive; a. a. O. ist aber bereits hervorgehoben worden, dass Schopenhauer sich auf dieses interessante Thema nicht weiter eingelassen hat. —

Das wenig Befriedigende seiner Definition der verschiedenen Arten des Unrechts als blosser Verstösse gegen einen abgeschlossenen Vertrag scheint Schopenhauer übrigens selbst gefühlt zu haben, denn sonst würde er nicht seine Zuflucht zur Naturrechtstheorie genommen haben.

Lässt sich der Inhalt des vorigen Abschnittes prägnant dahin zusammenfassen:

Recht und Staat entstehen nur durch den Vertrag,

so entspricht dem hier im Zusammenhange mit seinen Grundanschauungen zu untersuchenden naturrechtlichen Standpunkte Schopenhauers der Satz:

Es giebt ein ursprüngliches Recht vor allem Vertrage.

Es ist im Verlaufe unserer Abhdlg. bereits hervorgehoben worden, dass es Schopenhauer nicht gelungen ist, beide Gedankengänge harmonisch zu verbinden [1]).

a) Schopenhauers persönliche Meinung vom Staate überhaupt.

Dass der Staat für Schopenhauer nur ein nothwendiges Uebel, nur eine Zwangs- und Schutzanstalt bedeutet, ist im Laufe unserer Untersuchung wiederholt betont worden. Wie abfällig er für seine Person das Wesen eines jeden Staates beurtheilte, mit welchem Hohn er im Stillen auf all' die Reformversuche und politischen Parteiprogramme namentlich seiner Zeit blicken mochte, das beweist die bereits pag. 40 unserer Abhandlung citirte principielle Stelle: „Der

1) Vgl. pag. 15 unserer Abhandlung.

Staat und das Reich Gottes oder Moralgesetz sind so heterogen, dass ersterer eine Parodie des letzteren ist, ein bittres Lachen über dessen Abwesenheit, eine Krücke statt eines Beines, ein Automat statt eines Menschen."

Hier, wo es sich um die Aufdeckung des Zusammenhanges der rechtlich-staatlichen Anschauungen Schopenhauers mit seiner Philosophie überhaupt handelt, kann natürlich nicht mehr davon die Rede sein, subjektive oder sonstige zufällige Momente, äussere Einflüsse und Begebenheiten im Leben Schopenhauers zur Erklärung heranzuziehen.

Schon der Umstand, dass der Staat bei Schopenhauer, auch wo er seine ureigenste persönliche Anschauung nicht so ungeschminkt zum Ausdruck bringt, negativen Charakter trägt und auch vorwiegend negative Aufgaben zu erfüllen hat, passt nur schwer zu der von Schopenhauer aufgestellten Vertragstheorie[1]).

Und wenn er nun vollends, wie oben angeführt, dem Staate allen höheren Werth abspricht, so muss dies aus einer anderen Quelle erklärt werden.

Diese ist allerdings ebenfalls der Wille, aber nicht der empirische, das Leben, sich selbst bejahende, sondern der metaphysiche Wille, dessen blosse Erscheinung oder „Objektivation" jener, wie schon erwähnt, nach Schopenhauers Behauptung ist.

b) Schopenhauers Pessimismus auf staatlich-rechtlichem Gebiete.

Die vorstehend beleuchtete negative Werthschätzung des Staates und aller mit ihm im Zusammenhange stehenden Einrichtungen, wie sie sich in der Hauptsache auch in der eigentlichen Staats- und Rechtslehre Schopenhauers — vgl. den Abschnitt A unserer Abhandlung — gezeigt hat, findet ihre Erklärung in seinem philosophischen Pessimismus.

Wie bereits pag. 131 unserer Untersuchung auseinandergesetzt, hat Schopenhauer mit der Proklamirung des Willens als des Dinges an sich in nuce alles zum Ausbau

1) Vgl. „Parerga u. Paralip". II. pag. 267. (§ 129). „Neue Paralip.", pag. 172. 174. 362.

namentlich des ethischen Theiles seiner Philosophie zur Verfügung. Zutreffend führt O. Plümacher[1] bezüglich des Ursprunges des Schopenhauerschen Pessimismus aus: „Im Willen ist das Princip gefunden, welches die Erkenntnistheorie vor dem Illusionismus rettet, zugleich aber dasjenige psychologische Princip, wodurch das Licht des Verständnisses auf die leidvolle Beschaffenheit des Lebens und der Welt fällt."

Unter den zahlreichen Stellen[2], in denen sich Schopenhauer als überzeugten Pessimisten bekennt und über alles Sein negativ urtheilt, ist „W. a. W. u. V." I. pag. 402 eine der charakteristischsten. „Denn alles Streben" — heisst es da — „entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit

1) „Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart", 2. Aufl., Heidelberg, 1888, pag. 126.

2) „Grundlage der Moral", pag. 580 führt Schopenhauer aus, es könne so weit kommen, „dass vielleicht manchem, zumal in Augenblicken hypochondrischer Verstimmung, die Welt, von der ästhetischen Seite betrachtet, als ein Karikaturenkabinet, von der indellektuellen, als ein Narrenhaus, und von der moralischen, als eine Gaunerherberge erscheint."

Vgl. „W. a. W. u. V." I. pag. 405 ff. 413 ff. II. 230. 546 ff. 674 ff. 720. III. 591. u. ö.

Über Schopenhauers Pessimismus vgl. Friedrich Paulsens lichtvolle Darstellung in dessen „Schopenhauer" (Neudruck, Berlin, Wilhelm Hertz, 1900), pag. 48—60. Im Anklang an den Untertitel des eben genannten Buches Paulsens („Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus", nämlich: Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles) hat Karl Frenzel einen im Sonntagsblatt der „New-Yorker Staats-Zeitung" vom 23. September 1900 abgedruckten Aufsatz — „Zur Naturgeschichte des Pessimismus" — veröffentlicht, der in vieler Beziehung lesenswerth ist. Wenn Frenzel a. a. O. indes erklärt, als Begründer des „wissenschaftlichen" Pessimismus gelte Schopenhauer, so lässt sich eine solche Behauptung seit dem Erscheinen des philosophischen Glaubensbekenntnisses Hieronymus Lorms, wie dieser es in seinem meisterhaft geschriebenen Buche der Betrachtung „Der grundlose Optimismus" (Wien, Verlag der Litterar. Gesellschaft, 1894), in dem Abschnitt „Arthur Schopenhauer" (pag. 127—133) und pag. 163 bis 329 niederlegt hat, nicht mehr aufrechterhalten.

Vgl. ferner: Joh. Volkelt: „Arthur Schopenhauer". (Stuttgart, Fr. Frommann, 1900), pag. 211—258. und Rudolf Lehmann: „Schopen-

seinem Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall gehemmt, überall kämpfend: so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Mass und Ziel des Leidens."

Wenn alles Sein — der Natur des sich darin offenbarenden Willens gemäss, der seine Aufhebung, seine Selbstvernichtung sucht — als werthlos, als eine „Schuld", als etwas, das besser nicht wäre, angesehen wird, so macht natürlich der Staat mit all seinen Einrichtungen keine Ausnahme von dieser principiellen Betrachtungsweise. Allerhöchstens kann man ihn, wie dies Schopenhauer ja auch thut, nur als Nothbehelf gelten lassen. Und die Mängel, die dem Staate von Hause aus als einer der Welt des Leidens angehörenden Erscheinung anhaften müssen, geben gewissermassen die empirische Bestätigung zur pessimistischen Theorie, die Probe auf das unerfreuliche Exempel. Nur als Schutz- und Sicherheitsanstalt, ohne die es nun einmal in dieser „schlechtesten aller Welten" nicht zu existiren angängig ist, mag der Staat bestehen bleiben. Daher Schopenhauers persönliche Gleichgiltigkeit, ja Abneigung gegen jeden Staat, daher auch seine Antipathie gegen eine direkte Antheilnahme an der Politik selbst in den politisch so reich bewegten Jahren der Revolution; daher in seinen staatsrechtlichen Ausführungen auch die geringe Betonung des Ausbaues der Verfassung, der Wahrung der Volksrechte, der Pressfreiheit. „Cela n'en vaut pas la peine" ist gewissermassen der Grundsatz, der den einsamen Denker auch der ganzen Staatsmaschinerie gegenüber leitet und ihn kein rechtes Interesse an ihr gewinnen lässt.

hauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik" (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1894), pag. 102—107.

Hans Herrig: „Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer", (Leipzig, Reclam), pag. 75 f. 81 f.

C. v. Brockdorff: „Beiträge über das Verhältnis Schopenhauers zu Spinoza" (I. „Revision des Urtheils Schopenhauers über Spinoza". (Hildesheim, Gebr. Gerstenberg, 1900), pag. 131—134.

Dass die strenge Fachwissenschaft vom Staate als einer bedeutsamen kulturellen, politischen und sozialen Realität einen solchen in vornehmer Apathie und selbst bewusster Abneigung dem Objekte ihrer Untersuchungen und Bemühungen gegenüber stehenden Denker nicht weiter beachtet hat, erscheint jetzt erst völlig begreiflich.

c) Widerlegung der Weigtschen Auffassung vom Ursprung des Schopenhauerschen Pessimismus.

Weigt in seiner Abhandlung[1]) geht übrigens auf den Zusammenhang des Pessimismus Schopenhauers auch auf staatsrechtlich-politischem Gebiete mit seiner Gesamtphilosophie nicht ein. Ja, er behandelt diesen Pessimismus lediglich als etwas Schopenhauer gewissermassen von aussen Zugekommenes, was sich schon daraus ergiebt, dass er dieses Thema mit in dem „der Einfluss der Zeitströmung" betitelten Abschnitt erörtert. Und dabei ist der Schopenhauersche Pessimismus doch lediglich als Consequenz seiner philosophischen Grundanschauungen zu begreifen!

Pag. 56 der Weigtschen Darstellung heisst es: „Schopenhauers Pessimismus empfing seine Prägung und Färbung im zweiten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts, in der sogenannten Restaurationsepoche. Das Gefühl der Enttäuschung, das die französische Revolution, die Wirren der Revolutions- und Coalitionskriege, die Napoleonische Herrschaft und auch die Freiheitskriege zurückgelassen hatten, äusserte sich in einer weitverbreiteten pessimistischen Stimmung, die auch in der Litteratur unter dem Namen der ‚Weltschmerzpoesie' ihren Ausdruck gefunden hat u. s. w." Loc. cit. pag. 57 redet Weigt in ähnlichem Sinne von den Jahren „der allgemeinen Ermüdung", in denen Schopenhauers „W. a. W. u. V." I. entstanden sei, und von dem „Geiste der Ermüdung", mit dem die Schopenhauersche Staatstheorie Spuren der Verwandtschaft aufweise!

1) „Die politischen und socialen Anschauungen Schopenhauers", pag. 56|7.

Zunächst sei hier solchen Anschauungen gegenüber darauf hingewiesen, dass der Unterschied zwischen Weltschmerz und Pessimismus nicht erfasst worden ist: Der Weltschmerz ist nur die Vorstufe zum (philosophischen) Pessimismus. Plümacher[1]) charakterisirt den ersteren dahin, dass er sagt: „Der Weltschmerzträger, gerade weil er das Produkt der Kultur seiner Zeit ist, überragt diese mit seinem Urtheil und mit seiner Sehnsucht: er erkennt deren Mängel und möchte sie überwunden sehen, aber er verzweifelt an der Möglichkeit, dass dies geschehen könne." Weiter bilde das Kennzeichen des Weltschmerzes für den mit ihm Erfüllten „das reflektirende Mitleid mit sich selbst." Dem philosophischen Pessimismus dagegen, und ganz besonders gilt dies für denjenigen Schopenhauers, ist der Weltjammer „nicht mehr, wie dem Weltschmerzler, ein ungelöstes Räthsel, sondern in seinem Princip hat er das Räthselwort gefunden." (Plümacher, loc. cit. pag. 127).

Aber auch die erwähnten speciellen Ausführungen Weigt von der angeblichen allgemeinen Ermüdung etc. erweisen sich nicht als stichhaltig. Kein Geringerer als Schopenhauer selbst lässt sich hier gegen seinen Interpreten ins Feld führen.

In einem Briefe vom 15. Juli 1855 an Frauenstädt („Schopenh. Briefe": ed. Grisebach, pag. 300) nämlich erklärt der Meister, der den Ursprung seines Pessimismus recht wohl als einen innerlichen und nicht als einen von aussen herrührenden erkannt hatte, nach einigen polemischen Ausfällen: „. . . . Obendrein aber ist mein Pessimismus von 1814 bis 1819 (da er komplet erschien) erwachsen; welches die **hoffnungsreichste Zeit nach Deutschlands Befreiung war**"[2]).

1) „Der Pessimissmus in Vergangenheit und Gegenwart", pag. 103.

2) Des inneren Zusammenhanges des Schopenhauerschen Pessimismus mit seiner Philosophie, sowie auch namentlich der oben erwähnten Zurückweisung Schopenhauers selbst bezw. der Insinuation eines rein oder doch vorwiegend äusseren, historischen Ursprunges seines Pessimismus ist auch in der sonst so verdienstvollen Arbeit Robert Schlüters: „Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen".

d) Schopenhauers Stellung zu Spinozas Lehre vom Naturrecht.

Die bisherigen Darlegungen zusammenfassend darf man sagen: Die pessimistische Weltauffassung Schopenhauers, die ihn von Jugend an erfüllte, hat ihren Einfluss auch auf seine Stellungnahme zu den rechtlich-politischen Materien ausgeübt. Seine Rechts- und Staatslehre ist, wie im Verlauf unserer Untersuchung auseinandergesetzt worden, durchaus auf den pessimistischen Grundton abgestimmt; dieser durchzieht die ganze Melodie; und man kann nicht behaupten, dass der frankfurter Denker dabei aus der einmal gewählten Tonart herausgefallen sei.

In dieser Hinsicht lässt sich ihm also ein Vorwurf nicht machen. Wohl aber muss es gesagt werden, dass eben sein Pessimismus insbesondere auf rechtlich-politischem Gebiete die Veranlassung gewesen ist, dass er den diesbezüglichen Ansichten Spinozas gegenüber nicht die gebührende Objektivität bewahrt hat. Diese Thatsache ist entschieden der wundeste Punkt an Schopenhauers Rechts- und Staatslehre, soweit die Würdigung derselben für die Einordnung seines Systems in die Geschichte der Philosophie überhaupt in Frage kommt.

Rappaport in seiner schon pag. 16 unserer Abhandlung erwähnten Untersuchung über „Spinoza und Schopenhauer“ [1]) hat eingehend nachgewiesen, wie ungerecht die Urtheile Schopenhauers über Spinozas Rechtslehre sind und auf welchem Missverständnis der Grundlage seines Systems sie beruhen.

Von grösster Wichtigkeit für die principielle Stellungnahme Schopenhauers zu Spinoza ist die Stelle „Parerga u. Paralip.“ II. pag. 249. Dort heisst es: „Wenn auf der Welt Gerechtigkeit herrschte, wäre es hinreichend, sein

Leipzig, J. A. Barth, 1900. — nicht weiter gedacht. Ibid. pag. 69 f. findet sich nur eine kurze, allgemeine Reflexion darüber, dass es einen der schönsten Ruhmestitel Schopenhauers bilde, den philosophischen Blick wieder „auf die in der Welt thatsächlich vorhandenen Schmerzen“ gerichtet zu haben.

1) Berlin, 1899. (R. Gaertner) pag. 105 ff.

Haus gebaut zu haben, und es bedürfte keines anderen Schutzes, als dieses offenbaren Eigenthumsrechtes. Aber weil das Unrecht an der Tagesordnung ist; so ist erfordert, dass, wer das Haus gebaut hat, auch im Stande sei, es zu schützen. Sonst ist sein Recht, de facto, unvollkommen: Der Angreifer hat nämlich Faustrecht, welches geradezu der Rechtsbegriff des Spinoza ist, der kein anderes Recht anerkannt, sondern sagt: unusquisque tantum iuris habet, quantum potentia valet. (tract. pol. c. 2, § 8.) und uniuscuiusque ius potentia eius definitur (Eth. IV. pr. 37. sch. 1)." Brockdorff meint[1]: „Spinoza vermischte fälschlich potentia, institutum naturae mit ius." Nun ist ja zweifellos — und Schopenhauer giebt dies auch ausdrücklich zu —, dass die eigenthümliche Art der Darstellung Spinozas viel zu den Missverständnissen beigetragen hat, die sich an dessen Lehren geknüpft haben, aber es heisst doch zu gering von einem Manne wie Spinoza denken, wenn man scheinbare Schwächen und Widersprüche seines Systems einfach mit der Behauptung, der Verfasser sei von unklaren Begriffen ausgegangen, abthun will (wie dies Brockdorff unternimmt), oder, wie Schopenhauer, auch nicht einmal den Versuch macht, in den eigentlichen Geist seiner Lehre einzudringen.

Dass Schopenhauer ohne weiteres eine ja auf den ersten Blick plausibel erscheinende Auslegung Spinozistischer Ansichten in peiorem partem consequent festhält —, dass er den Rechtsbegriff Spinozas verdächtigt, seine Philosophie überhaupt der Immoralität zeiht etc. – ist ein deutlicher Beweis dafür, dass er gegen Spinoza von vornherein eingenommen gewesen ist.

Auch Rappaport spricht sich loc. cit. pag. 115 in diesem Sinne aus. Schopenhauer hat offenbar geglaubt, in der abfälligen Beurtheilung der Spinozistischen Rechts- und Staatslehre vornehmlich den Optimismus, als dessen bedeutsamsten Vertreter er Spinoza ansieht, treffen zu können. „W. a. W. u. V." II. pag. 700 behauptet Schopenhauer, bei

1) „Beiträge über das Verhältnis etc." pag. 63.

Spinoza sei „die Welt und alles in ihr ganz vortrefflich und wie es sein soll: daher hat der Mensch weiter nichts zu thun, als vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi (Eth. IV. pr. 67.): er soll eben sich seines Lebens freuen, so lange es währt; ganz nach Koheleth, 9, 7—10. Kurz, es ist Optimismus: daher ist die ethische Seite schwach, wie im alten Testament, ja, sie ist sogar falsch und zum Theil empörend"[1]. In der Anmerkung zu dieser Stelle nennt Schopenhauer dann das vorwiegend die Rechtslehre Spinozas behandelnde 16. Kapitel des Tractatus theologico-politicus „das rechte Compendium der Immoralität Spinozischer Philosophie."[2] Als Belege für diese Behauptung citirt er ebenda u. a. die Sätze: „Fides alicui data tamdiu rata manet quamdiu eius, qui fidem dedit, non mutatur voluntas." (Tract. pol. c. 2 § 12) und namentlich wieder: „uniuscuiusque ius potentia eius definitur." Nach Schopenhauer nenne Spinoza das „Recht", was überall sonst „Gewalt" heisst. Hierher gehört auch die Stelle „W. a. W. u. V." II. pag. 694, wo Schopenhauer erklärt, beim Pantheismus müsste die Ethik verloren gehen; „Spinoza versucht zwar stellenweise, sie durch Sophismen zu retten, meistens aber giebt er sie geradezu auf und erklärt, mit einer Dreistigkeit, die Erstaunen und Unwillen hervorruft, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, und überhaupt zwischen Gutem und Bösem, für bloss konventionell, also an sich selbst nichtig. (z. B. Eth. IV, prop. 37, schol. 2)."

Rappaport hat dargethan, dass solches abfälliges Urtheilen über Spinozas Rechtslehre und damit im Zusammen-

1) Vgl. „Parerga u. Paralip." I. pag. 92.

2) „Parerga u. Paralip." I. pag. 92 behauptet Schopenhauer sogar, dass die aus dem Optimismus Spinozas entspringenden „absurden und sehr oft empörenden Sätze seiner Moralphilosophie" im 16. Kapitel seines tractatus theologico-politicus „bis zur eigentlichen Infamie anwachsen." Ibid. nennt er dann „Spinozas ‚Ethica' „durchweg ein Gemisch von Falschem und Wahrem, Bewunderungswürdigem und Schlechtem."

hange über seine Moralphilosophie durchaus unbegründet ist. Spinoza baut seine Rechtslehre auf seiner Lehre vom Naturrecht auf, und allerdings setzt er da jus = potentia, aber eben nur im Naturzustande: „Der Mensch hat (somit) im Naturzustande das Recht, sein Sein mit aller ihm zu Gebote stehenden Macht zu fördern, ohne Rücksicht auf einen andern.“ [1])

Von Unrecht könne im Naturzustande nicht gesprochen werden, 1. weil die Menschen nicht von der Vernunft, die die moralischen Principien bestimmt, geleitet werden; 2. weil es keine so grosse Macht (z. B. den Staat) giebt, welche die Menschen zwingen sollte, gegen die moralischen Principien der Vernunft nicht zu verstossen. Da die Natur auf das Wohl der Menschheit bedacht ist, und dieses beim bellum omnium contra ommes nicht möglich ist, — so lehrt Spinoza, habe die Vernunft die Menschen veranlasst, zu einer Gemeinschaft zusammenzutreten und einen Staat zu gründen, in dem ein jeder nach Unterordnung seiner persönlichen Macht unter die des Gemeinwesens verhindert wird, gegen die Regeln der Vernunft oder der Moral zu verstossen und möglichst nach ihnen zu leben gezwungen wird. „Die Staatsgesetze oder das im Staate herrschende Recht ist somit der konkrete und präzise Ausdruck unserer Vernunftprincipien oder unserer moralischen Resultate“, so fasst Rappaport den Inhalt der Rechtslehre Spinozas zusammen. (ibid. pag. 107). Der Staat bezweckt die Herbeiführung eines Zustandes, in dem jeder Bürger so lebt, wie alle auch im Naturzustande leben würden, wenn sie der Vernunft folgten. Der Staat handelt nunmehr allerdings mit dem Rechte des Stärkeren gegen den Schwächeren, indem er über der Aufrechterhaltung der nur erst in ihm möglich gewordenen präzisen Rechtsnormen wacht, wenn der einzelne von den Regeln der Vernunft nicht geleitet wird. Die Staatsrechte sind Naturrechte im Sinne der Vernunft gebraucht; an sich, ausserhalb des Staates giebt es nach

1) Rappaport: „Spinoza u. Schopenhaner“, pag. 105 ff.

Spinoza also kein Recht oder Unrecht, sondern nur Principien der Vernunft, (nach denen der vernünftige Mensch auch „im Naturzuzustande“ lebt).

Schopenhauer hat selbst, wie schon erwähnt, für seine Rechtslehre in ganz ähnlichem Sinne — „W. a. W. u. V.“ I. pag. 445 — erklärt, der Begriff des Unrechts sei im Naturzustande „moralisch“, im Staat dagegen „juridisch.“

Schopenhauer hat bei seiner oben angeführten Aburtheilung über Spinozas Rechtslehre etc. übersehen, dass bei diesem nur derjenige als mächtig bezeichnet wird, der sich von den Prinzipien der Vernunft leiten lässt; und eben dasselbe gilt vom Staate Spinozas.

Aus dem Gesagten geht zur Genüge hervor, wie ungerechtfertigt die Vorwürfe sind, welche Schopenhauer gegen Spinoza erhoben hat. Gerade das Gegentheil von dem, was jener dem letzteren zuschreibt, hat dieser gelehrt, allerdings in schwer zu verstehender Darstellung, doppelt schwer für denjenigen, welcher mit einem Vorurtheil, wie Schopenhauer, an eine Prüfung dieser Parthien seiner Philosophie herangeht.

e) Iherings Zweckbegriff der positive Gegensatz zu Schopenhauers Pessimismus auf rechtlich-politischem Gebiet.

Bereits pag. 26 uns. Abhandlg. ist darauf hingewiesen worden, dass Rudolf von Ihering mit Schopenhauer in der Rechts- und Staatslehre dieselbe Basis gemein hat, nämlich den Egoismus in der verbesserten Form des „wohlverstandenen Interesses,“ dass aber der geistvolle Jurist im Gegensatz zu Schopenhauers metaphysischer Auffassung des Willens und dem daraus abgeleiteten Pessimismus, der auch auf rechtlich-politischem Gebiete nur negatives zu stande bringt, zu positiven Ergebnissen gelangt. Iherings Philosopie, die in der Darstellung vielfach die glänzenden Vorzüge derjenigen Schopenhauers aufweist, lässt sich am prägnantesten als eine „Systematik der menschlichen Zwecke“ bezeichnen. Ihering ist gewissermassen der Fortbildner der historischen Rechts-Schule in darwinistischem Sinne. Nach ihm

ist das menschliche Wollen nicht dem Causalgesetz, sondern dem Zweckgesetz unterworfen: keine Handlung ohne Zweck; dieser letztere aber sei in jedem Falle die Befriedigung, welche der Wollende sich von der Handlung verspricht. Hier biegt also Ihering, anstatt mit Schopenhauer in den zum Pessimismus führenden Weg der Betrachtung des Wollens einzulenken, ab; anstelle der gefühlsmässigen Auffassung Schopenhauers von der leidvollen Beschaffenheit der Welt tritt bei Ihering das volle Erfassen der Realität, die Freude am Bestehenden, die Hingabe an das Leben in der besonderen Krystallisirung, die dasselbe in Recht und Staat findet. Ganz wie bei Schopenhauer, ist der Kampf um's Dasein, um ein gesichertes Dasein, der Ursprung des Rechtes auch bei Ihering. Während aber Schopenhauer die Aufgabe des Rechtes und des Staates in der Gewährleistung des Schutzcharakters beider in der Hauptsache schon als erfüllt ansieht, beginnt, entsprechend dem Zweckbegriff, für Ihering nunmehr erst das eigentliche Leben des Rechtes: die Vielheit der egoistischen Individuen führt zum Kampf der Interessen. „Im Kampfe sollst Du Dein Recht finden," so lautet das Motto, das Ihering seinem bekanntesten Buche vorangesetzt hat[1]). Das Recht wird zur Sicherung der Befriedigung des menschlichen Bedürfnisses, und der Zustand, bei dem alle bestehen können, zur Gerechtigkeit.

Anstatt des Ausdrucks „wohlverstandener Egoismus" gebraucht Ihering mit Vorliebe die Bezeichnung „Politik des intelligenten Egoismus." Nach Iherings Auffassung besteht gar kein Unterschied zwischen den Interessen der Gesellschaft und des Individuums. Recht und Zweckmässigkeit sind identisch. Die Gewalt wird zum Rechte, sobald sie sich ihres eigenen Vortheils wegen mässigt, sich der Nothwendigkeit dieses Masses bewusst wird und die Normen

1) „Der Kampf um's Recht", nach einem am 11. März 1872 in der Juristischen Gesellschaft zu Wien gehaltenen Vortrage Iherings. Wien, 3 Auflage.

2) Vgl. L. Kühnast: „Kritik moderner Rechtsphilosophie", (Berlin 1887, Hermann Bahr) pag. 31 ff.

aus sich erzeugt. Die Handhabung der sozialen Zwangsgewalt, mit anderen Worten: die Pflege des Rechts bildet das Lebensprincip des Staates[2]". Von diesem Standpunkte aus wird es klar, dass der Iheringsche Begriff von Staat und Recht ein viel fruchtbarerer ist, als derjenige Schopenhauers. Im darwinistischen Sinne bleiben die stärkeren Interessen Sieger; Rückschläge und Atavismen sind freilich auch hier nicht ausgeschlossen, aber schliesslich kommt doch immer ein Zustand heraus, bei dem sowohl das Gesamtinteresse aller, als das Einzelinteresse jedes besonderen Individuums am besten gewahrt erscheinen. Aber dieser Zustand ist kein stabiler, sondern immerfort im Fluss, im Auf- und Niederschwanken begriffen. Das Recht ist lebendig, es wächst, es entwickelt sich, und in ihm spiegelt sich nicht nur das Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit ab, sondern alle die vielgestaltigen Kulturfaktoren suchen in ihm ihren Ausdruck zu finden[1]). Charakteristisch für den Einfluss, den die Iheringsche Rechtslehre allgemach gewonnen hat, ist der Umstand, dass für das Gebiet des Civilprozesses, der ja den Kampf der privatrechtlichen Interessen darstellt, der von Iheringschem Geiste erfüllte Satz: „Recht ist, was sich die Parteien gefallen lassen", schon zu allgemeiner Geltung durchgedrungen ist[2]).

f) Schopenhauers Pessimismus als Voraussetzung seiner Erlösungslehre.

„Meine ganze Philosophie lässt sich zusammenfassen in den einen Ausdruck: die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens". — in diesem Satze der „Neuen Paralip."

1) Ueber die „Pathologie des Rechtsgefühls" vgl. Ihering: „Der Kampf um's Recht", pag. 64 f; über die Behauptung des Rechts als eine „Pflicht gegen das Gemeinwesen" ibid. pag. 69 ff.

2 Vgl. „Der Kampf um's Recht", pag 90. ibid. pag. 94: „Für einen Staat, der geachtet dastehen will nach Aussen, fest und unerschüttert im Innern, giebt es kein kostbareres Gut, das er zu hüten und zu pflegen hat, als das nationale Rechtsgefühl".

§ 638 giebt Schopenhauer in prägnantester Form die Quintessenz seines gesamten Systems.

Es ist nun im bisherigem Verlaufe unserer Untersuchung bereits angedeutet worden, dass Schopenhauer bei seinem Pessimismus nicht stehen bleibt. Die Erkenntnis von dem allem Leben unvermeidlich innewohnenden Leiden wird für ihn vielmehr die Voraussetzung oder, um es drastischer auszudrücken, das Sprungbrett, mittels dessen er sich in metaphysische Höhen emporschnellt, von denen aus ein mystischer Glanz und Schimmer dieses Jammerthal, dieses „Hôpital des incurables", diese „Hölle" verklärt: an die Stelle der in ihrer Hohlheit und Nichtigkeit erkannten Willensbejahung, die in dem nach Schopenhauer „ruchlosen" Optimismus ihren philosophischen Ausdruck findet, tritt die Weltverneinung. Nur ganz vereinzelten Auserwählten freilich ist es nach Schopenhauer gelungen, sich auf diesen hohen Stanppunkt aufzuschwingen und sich dauernd auf ihm zu erhalten, also keinen Antheil mehr am Leben in seiner individuellen und seiner allgemeinen Form zu nehmen. Dass Schopenhauer sich selbst zu diesen „Heiligen" nicht zählen konnte, in denen „die Erkenntnis den Willen gleichsam verbrannt und verzehrt hat"[1]), war sein tiefster Schmerz. Der christliche Asket und der indische Buddhist sind ihm die würdigen Repräsentanten einer solchen durchaus negativen Weltanschauung.

Darauf, dass die ganze Erlösungslehre Schopenhauers in unlösliche Widersprüche mit seiner Erkenntnistheorie geräth, und dass namentlich die Frage der Individualität mit der Aufhebung der Willensbejahung nur schwer zu vereinen ist, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Schopenhauer, der sich durchaus auf metaphysisch-mystischem Boden bewegt, hilft sich „W. a. W. u. V." II. pag. 707. damit, zu behaupten, die Individualität „inhärire" einerseits dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, andererseits aber auch dem Willen, so-

2) „W. a. W. u. V." II. pag. 707.

fern der Charakter individuell ist: dieser selbst jedoch werde in der Verneinung des Willens aufgehoben. „Die Individualität inhärirt also dem Willen nur in seiner Bejahung, nicht aber in seiner Verneinung."

Eine approximative Erreichung des Ideals eines solchen, den Betreffenden nach Schopenhauer mit unvergleichlicher Ruhe und Seligkeit erfüllenden Zustandes sei indes einem jeden möglich.

g) Der Ursprung der Gerechtigkeit und des Mitleids.

Durch die mehr oder minder deutliche Erkenntnis der leidvollen Beschaffenheit der Welt, welche Erkenntnis einem jeden durch die eigenen Erfahrungen in seinem individuellen Dasein noch verstärkt wird, kommt der einzelne allmählich dazu, sich objektiver dem Leben gegenüber zu stellen und vor allem das schon in so hohem Grade vorhandene Leiden nicht noch seinerseits durch Verwirklichung seiner egoistischen Regungen zu vermehren. Der intellektuelle und moralische Pessimismus — so etwa lässt sich diese Gesinnung bezeichnen — führen dann folgerichtig vermittels der „Durchschauung des principii individuationis" zu der Erkenntnis der „metaphysischen Identität des Willens als des Dinges an sich bei der zahllosen Vielheit seiner Erscheinungen." Auf diesem Standpunkte, der gewissermassen die Vorstufe zur völligen Willensverneinung mit ihrer Askese und Weltabkehr bildet, bekennt sich der einzelne zur Maxime der Gerechtigkeit: „Neminem laede", und je stärker er die schädlichen Folgen des Egoismus erkennt, zur Devise des Mitleids: „omnes quantum potes, iuva!" Tiefsinnig und schön charakterisirt Schopenhauer dies mit den Worten: „Ihm ist kein Leiden mehr fremd" [1]). Somit kommt die moralische Auffassung der Welt zustande.

Schopenhauer selbst nennt die Thatsache, dass ich eines anderen Leid gewissermassen als das meine em-

1) „W. a. W. u. V." I. pag. 486.
2) „Grundl. d. Moral" (Schopenh. III.) pag. 611.

pfinde, dass „sein Wesen, seine Noth Motiv für mich werden“[2]), trotzdem sie mir nur vermittels der äusseren Anschauung gegeben sind, „mysteriös“; und insofern ist diese Bezeichnung berechtigt, als jener Vorgang seine letzte Erklärung eben nur in des Philosophen Metaphysik findet.

So sagt er denn auch – „W. a. W. u. V.“ II, pag. 707, nachdem er auseinandergesetzt hat, unser aller Grundirrthum bestehe darin, dass wir einander gegenseitig Nicht-Ich sind: „Hingegen ist gerecht, edel, menschenfreundlich sein nichts anderes, als meine Metaphysik in Handlungen übersetzen.“

h) Schopenhauers Naturrecht als Bestandtheil seiner Gesamtphilosophie.

Nunmehr ist auch der Anknüpfungspunkt für die Rechts- und Staatslehre Schopenhauers gefunden[1]) und insbesondere der Zusammenhang seines „Natur“-Rechts mit seiner Gesamtphilosophie aufgedeckt. Konnte im ersten Theile unserer Untersuchung nach den dort allein in Frage kommenden Daten bereits konstatirt werden, dass Schopenhauer das „Naturrecht“ mit der „Ethik“ oder „Moral“ identificirt, so ist jetzt der Nachweis erbracht, dass er sich mit dieser Handlungsweise durchaus nicht in Widerspruch zu den Grundanschauungen seines Systems überhaupt befindet. Das „Naturrecht“, nach dem ein ursprüngliches Recht vor allem Vertrage und aller Staatsbildung besteht, ist gewissermassen nur ein terminus technicus für die An-

1) Charakteristisch für den oben erwähnten Zusammenhang ist schon äusserlich der Umstand, dass Schopenhauer „Grundl. d. Mor.“ (Schopenh. III.) pag. 611, nachdem er das Vorhandensein des Mitleids im Thun des Einzelnen constatirt hat, unter Beziehung auf einen rechtlich-politischen Akt seiner Zeit fortfährt: eben dieser mysteriöse Vorgang zeige sich auch „im Grossen“, nämlich: „wenn, nach langer Ueberlegung und schwerer Debatte, die hochherzige britische Nation 20 Millionen Pfund Sterling hingiebt, um den Negersklaven in ihren Kolonien die Freiheit zu erkaufen; unter dem Beifallsjubel einer ganzen Welt.“

wendung des auf metaphysischer Grundlage erwachsenen ethischen Monismus Schopenhauers auf eine Spezialerscheinung des realen Lebens, soweit diese zum Gegenstande wissenschaftlicher Forschung und gefühlsmässiger Auffassung gemacht werden kann.

Dass die Bezeichnung „Natur"-Recht eine wenig glücklich gewählte war, ist bereits im ersten Theile unserer Abhandlung dargethan worden. Schopenhauer selbst ist sich einerseits im Einzelnen eben des Zusammenhanges des Naturrechts mit seiner Gesamtphilosophie nicht immer bewusst geblieben, und andererseits liess ihn sein mangelndes Interesse am Staate nicht dazu kommen, ein organisch entwickeltes System einer Rechts- und Staatslehre zu entwerfen, in dem dann entweder das Naturrecht in genauester Präzisirung als massgebend nachgewiesen worden wäre, oder aber die Vertragstheorie die Allein- oder doch die Vorherrschaft angetreten hätte.

So aber bestehen bei Schopenhauer die beiden einander entgegengesetzten Theorien unvermittelt und selbstständig nebeneinander. Ihr Verhältnis zu seiner Gesamtphilosophie lässt sich nunmehr zusammenfassend kurz dahin charakterisiren:

Die Vertragstheorie bei Schopenhauer entspricht seiner Lehre von der Verschiedenheit der egoistischen Ichs in der Erscheinung;

Die Naturrechtstheorie entspricht seiner Lehre von der Einheit aller Ichs und der daraus fliessenden Gerechtigkeit u. s. w.

Der Contrast zieht sich, wie gezeigt, durch seine gesamte Rechts- und Staatslehre. Er entspricht dem Gegensatze, in dem sich in Schopenhauers philosophischem System die Lehre von der Welt als Vorstellung zur Theorie vom Willen als dem Dinge an sich befindet. Auch zwischen diesen beiden grundsätzlichen Auffassungen ist eine organische Verbindung, die keinerlei Einwendung mehr zulässt, in der Schopenhauerschen Philosophie, soweit sie sich auf wissenschaftliche Basis stellt, bekanntlich nicht vorhanden.

Schopenhauers Rechts- und Staatslehre gliedert sich also ganz in den Rahmen seiner Gesamtphilosophie ein: er bleibt seinen principiellen philosophischen Ueberzeugungen getreu, aber gerade in dieser Consequenz sind die wesentlichen Widersprüche seiner rechtsphilosophischen Auseinandersetzungen begründet, und aus ihr heraus wird es begreiflich, warum die strenge Wissenschaft der Schopenhauerschen Rechts- und Staatslehre keine selbständige Bedeutung beimessen kann.

Vita.

Natus sum Oskar Damm XXVIII. Nov. anni MDCCCLXVI in urbe Dresdensi patreMauritio artifice, matre Julia e gente de Siebert, quae adhuc vivit.

Fidem profiteor evangelicam.

Primis litterarum elementis imbutus duodecimum aetatis annum agens gymnasium Sanctae Crucis in urbe patria frequentari coepi ibique octo per annos bonarum artium studiis me dedi. Tempore paschali anni MDCCCLXXXVII maturitatis testimonium adeptus Lipsiam me contuli. Ubi in civitatem academicam adscriptus per quinque semestria primum philosophiae ac historiae, deinde iuris utriusque et rerum civitatis gerendarum studiis incubui.

Scholis et exercitationibus interfui Lipsiae virorum celeberrimorum:

Heinze, von Schubert-Soldern, Biedermann, Fricker, Roscher, Arndt, Stein. Friedberg, Wach, Bülow, Kuntze, Brentano, Windscheid. Warschauer.

Tum per sex annos in urbibus quibusdam studio ac labore litteras publicas redegi tradendas.

Deinde universitatem Berolinensem petivi ibique praeter ea studia, in quibus iam antea versatus eram, scholiis et disputatoriis iuris publici adfui.

Nomino doctissimos homines:

Sering, Koser, Ad. Wagner, Reinhold.

His ommibus viris et illis, qui antea nominati sunt, optime me meritis gratias ago quam maximas.

Deinde huic dissertationi, quae appellatur:

„Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie", ex philosophia sumptae conscribendae tempus atque operam impendi.

NOTES

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
3149
L3D3

Damm, Oskar Friedrich
Schopenhauers Rechts- und
Staatsphilosophie

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 07 11 09 017 4